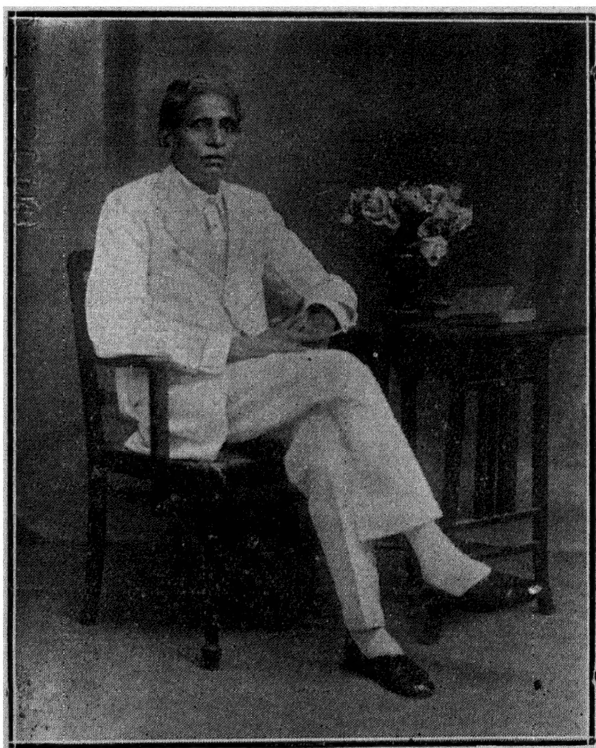
BROWN BOOK

बुद्धधर्माचे पुरस्कर्ते

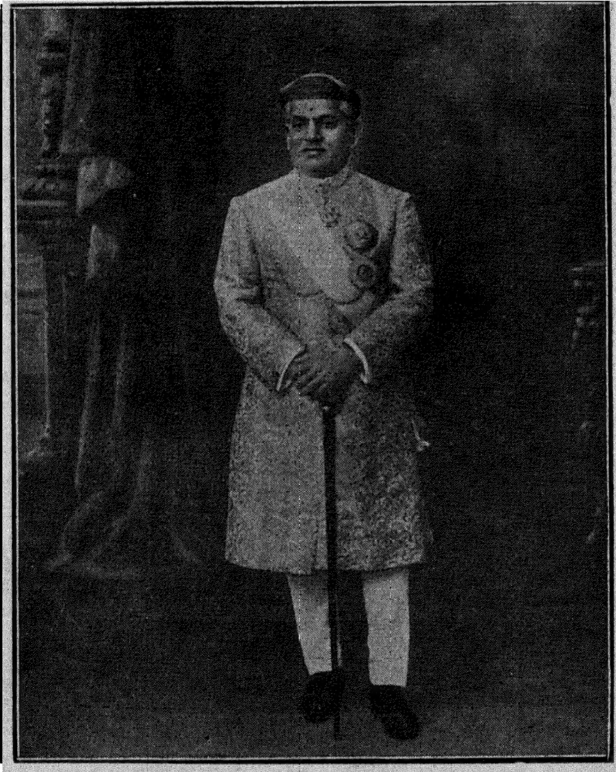
श्रीयुत डॉक्टर आनंदराव एल. नायर



मेसर्स एन. पॉवेल कंपनीचे मालक.

मंडळीचे पुरस्कर्ते

सकलगुणैश्वर्यमंडित, साहित्यप्रेमी, विद्याभिलाषी,



पतितपावन

श्रीमन्महाराज सयाजीराव गायकवाड

सेनाखासखेल, समशेर बहादूर–राज्य बडोदे,

श्रीसयाजी साहित्यमाला, अंक २०२

बौद्धधर्म

[अर्थात् धम्मचिकित्सा]

मिसेस-हीज डेव्हिस एम. ए., यांच्या

Buddhism.

या ग्रंथाचे आधारें

लेखक

राजाराम नारायण पाटकर, बी. ए.

चिन देशांतील सुधारणा यांचे लेखक.

प्रकाशक

ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रकाशक मंडळी

नं. ३८०, ठाकुरद्वाररोड, मुंबई नं. २

सन १९३२

किंमत १ रुपाया.

मुद्रक-नरहरि महादेव यंदे
इंदुप्रकाश छापखाना, नं. ३८० ठाकुरद्वार, मुंबई नं. २

श्रीयुत केशव आपा पाध्ये

बी. ए., एल. एल. बी., ॲडव्होकेट.



मुंबई बुद्धसोसायटीचे चिटणीस

व

तहाहयात सभासद.



अर्पणपत्र

श्रीयुत केशवराव आपा पाध्ये

बी. ए., एल् एल्. बी., ॲडव्होकेट.

कालिदास-सूक्ति-मंजूषा व हेमाद्रि ऊर्फ हेमाडपंत ह्यांचें चरित्र

या ग्रंथांचे संपादक

मुंबई बुद्धसोसायटीचे चिटणीस व तहाहयात सभासद

यांस

बौद्ध-वाङ्मय-प्रसाराचे कामीं त्यांनीं चालविलेले अश्रांत

परिश्रम, या त्यांच्या साहित्यप्रेमाच्या अभिनंदनार्थ

हा ग्रंथ

प्रेमादरपूर्वक अर्पण करण्यांत येत आहे.

श्री

विज्ञापना

आपल्या देशी भाषेंतील साहित्याची अभिवृद्धि करण्याच्या सद्धेतूनें विद्याभिलाषि पतितपावन श्रीमंत सरकार महाराज साहेब श्री. सयाजीराव गायकवाड, सेनाखासखेल समशेरबहादूर जी. सी. एस. आय., जी. सी. आय. इ., एलएल. डी.; यांनीं कृपावंत होऊन दोन लक्ष रुपयांची जी रक्कम अनामत ठेविली आहे, तिच्या व्याजांतून " श्रीसयाजी–साहित्य–मालेंतून " विविधविषयांवर पुस्तकें तयार करण्यांत येत असतात.

तदनुसार **बौद्धधर्म (धम्मचिकित्सा)** या नावाचा हा ग्रंथ मिसिस व्हिज डेविस यांच्या " **बौद्धधर्म** " या ग्रंथाचे आधारें श्रीयुत राजाराम नारायण पाठकर बी. ए. यांजकडून तयार करवून उक्त मालेंतील २०२ पुष्प म्हणून प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

भाषांतर शाखा,
प्राच्यविद्यामन्दिर
बडोदें, ता. २५–६–३२

मं. र. मजमुदार
भाषांतर मददनीस.

भा. का. भाटे.
विद्याधिकारी,
राज्य बडोदें.

प्रकाशकाचे दोन शब्द.



ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रकाशक मंडळीनें हातीं घेतलेलें सान्वय-सार्थ-श्रीमद्भागवत ग्रंथप्रकाशनाचें कार्य पूर्ण केल्यानंतर सन १९३० च्या जानेवारी महिन्यांत मंडळीचे पुरस्कर्ते श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड सेनाखासखेल समशेरबहाद्दर यांच्या अध्यक्षतेखालीं मुंबई मुक्कामीं, मंडळीचा ३५ वर्षांचा ज्युबिलीसमारंभ साजरा करण्यांत आला. त्याप्रसंगीं श्रीमंत महाराजांनीं मंडळीच्या कार्याची प्रशंसा करून, यापुढें मंडळीची रचना सहकारपद्धतीवर करावी व तिला चिरस्थाई स्वरूप आणावें, अशी सूचना केली; आणि त्रोच मंडळीचे एक मुख्य लेखक व संपादक श्रीयुत चिंतामण विनायक वैद्य व मंडळीचे चालक श्रीयुत दामोदर सांवळाराम यंदे यांस बडोद्यास बोलावून आणि खास दरबार भरवून व पदक व पोशाख देऊन त्यांचा बहुमान केला. आणि ज्या साहित्यप्रकाशनाकरितां श्रीमंत महाराजांनीं दोन लक्ष रुपयांची रक्कम बाजूस काढून ठेविली आहे, त्यांपैकीं मराठी भाषेंतील साहित्य-प्रकाशनाचें कार्य, मंडळीकडे सोंपवावें अशी इच्छा दर्शविली. श्रीमंत महाराज साहेबांच्या इच्छेस अनुसरून बडोदें राज्याचे कौन्सिलानें ता. ५ जानेवारी सन १९३१ रोजीं ठराव करून बडोदें राज्याचे मेहेरबान विद्याधिकारी साहेब यांच्या विद्यमानें श्रीसयाजी साहित्य-मालेपैकीं मराठी भाषेंतील साहित्यप्रकाशनाचें कार्य मंडळीकडे सोंपून देण्यांत आलें.

श्रीमंत महाराजांच्या इच्छेस अनुसरून सन १९३१ सालांत वर्ष-प्रतिपदेच्या सुमुहूर्तावर मंडळीची रचना सहकारपद्धतीवर करण्यांत येऊन-**१ आर्यधर्मग्रंथमाला, २ सुबोधग्रंथमाला व ३ श्रीसयाजी साहित्यमाला**-याप्रमाणें साहित्यप्रकाशनाचे तीन विभाग पाडण्यांत

आले; आणि पहिल्या विभागाच्याद्वारें **सान्वय-सार्थ सटीप-श्रीमद्भगवद्गीता** हा नऊशें पानांचा पहिला ग्रंथ प्रसिद्ध करून तो श्रीमंत महाराजसाहेबांस अर्पण करण्यांत आला. ह्या ग्रंथांत विशेष हें आहे कीं, यांत आरंभीं मूळ श्लोक देऊन त्याखाली अन्वय, पदच्छेद, पदांचा अर्थ, सरळ अर्थ दिलेला आहे; व त्याखालीं टीपेंत वामनाची समश्लोकी, मोरोपंताची आर्या, मुक्तेश्वराची ओवी, तुकारामाचा अभंग आणि उद्धव-चिद्‌घनाची सवाई. याप्रमाणें पांच संतकवीचा काव्यमय अर्थ देऊन शेवटीं टीका दिली आहे. अशाप्रकारे या मालेंतील हा पाहिला ग्रंथ प्रसिद्ध झाल्यानंतर हल्ली **सार्थ-महाभारत** ग्रंथाचें प्रकाशनाचें कार्य सुरू केलें आहे. या ग्रंथाचा सुमारें ८०० पृष्ठांचा पहिला भाग नुकताच प्रसिद्ध झाला आहे. महाभारत हा ग्रंथ आपल्या आर्यधर्मग्रंथांत फार महत्वाचा असल्यामुळें विद्यार्थ्यांपासून विद्वानापर्यंत सर्वांस तो सारखा उपयोगी पडावा आणि या ग्रंथांतील सारस्वारस्य वाचकांस सुलभतेनें समजावें. म्हणून भारताचार्य श्री. चिंतामण विनायक वैद्य यांच्या संपादकत्वाखाली जागोजाग कठीण शब्दांवर टीपा देऊन शेवटीं समालोचन, सूचि, कोश इ. परिशिष्टे प्रत्येक भागाचे शेवटीं जोडण्याचें ठरविलें आहे. अशा प्रकारे हा ग्रंथ सुमारें ८०० पृष्ठांचा १ भाग याप्रमाणें एकंदर २० भागात पूर्ण करण्याचा संकेत केला असून दरसाल निदान तीन भाग तरी प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें आहे.

सुबोध ग्रंथमालेच्याद्वारें दोन ग्रंथ प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यांत कै. डॉक्टर गोखलेकृत **परिचारिका** हा ग्रंथ व्यवहारांत गृहीणींच्या उपयोगी असून त्यांत रोग्याची सुश्रुषा कशी ठेवावी यासंबंधानें सोपपत्तिक व सशास्त्र माहिती दिली आहे. दुसरा ग्रंथ **विश्वनिरीक्षण** हा असून त्यांत तत्त्वज्ञानाचा उहापोह मार्मिक रीतीनें केला आहे.

श्रीसयाजीसाहित्यमालेच्याद्वारें आतांपर्यंत **१ बालक-त्याची सुश्रूषा व संवर्धन;** आणि **२ पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञान,** आणि **३ दीघनिकाय**

त्याप्रमाणें तीन ग्रंथ नवीन योजनेप्रमाणें प्रसिद्ध झाले असून आज हा **बौद्धधर्म**-अर्थात्-**धम्मचिकित्सा** हा ग्रंथ वाचकांच्या सेवेंत सादर करण्यांत येत आहे.

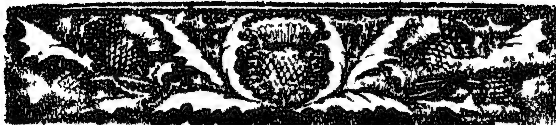
वेगवेगळ्या भाषेंतील विद्वानांनीं लिहिलेल्या ग्रंथांचा लाभ मराठी वाचकांस व्हावा आणि मराठी साहित्यांत उपयुक्त ग्रंथांची भर पडावी म्हणून श्रीमंत महाराज साहेबांचा प्रयत्न गेल्या ४० वर्षांपासून सतत चालू आहे; आणि राष्ट्रकथामाला, विविध ग्रंथमाला, सूपशास्त्रमाला, ज्ञानमंजूषा, बालज्ञानमाला इत्यादि मालांच्या द्वारां आतापर्यंत अनेक ग्रंथ श्रीमंतांच्या आश्रयाखालीं प्रसिद्ध झाले आहेत. सांप्रत चालू असलेल्या श्रीसयाजी साहित्यमालेंतील ह्या ग्रंथाचा अंक २०२ आहे. यावरून याचा विस्तार लक्षांत येणार आहे. श्रीमंत महाराजांनीं आरंभिलेल्या ह्या ज्ञानसत्राच्या कार्यास मूर्त स्वरूप यावें आणि ह्या ज्ञानसत्ररूपीं सागरांत महाराष्ट्र भाषाभिमानी जनतेस यथेच्छ विहार करतां यावा, म्हणून श्रीमंत महाराजांनीं आरंभिलेलें हें कार्य आमच्या ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रकाशक मंडळीनें शिरावर घेऊन सहकारपद्धतीच्या द्वारें त्याचा लाभ अबालवृद्धांस देण्याचें ठरविलें आहे. मराठी भाषेचे अभिमानी वाचक श्रीमंत महाराज गायकवाड सरकार यांच्या आश्रयाखालीं ग्रंथसंपादक ग्रंथप्रकाशक मंडळीनें आरंभिलेल्या या ज्ञानसत्रास योग्य सहाय्य करून श्रीमंत महाराजांच्या व मंडळीच्या श्रमाचें चीज करतील अशी उमेद आहे.

ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रकाशक मं.
ठाकुरद्वार मुंबई नं. २
मिती वैशाख कृष्ण ११ शके १८५४.

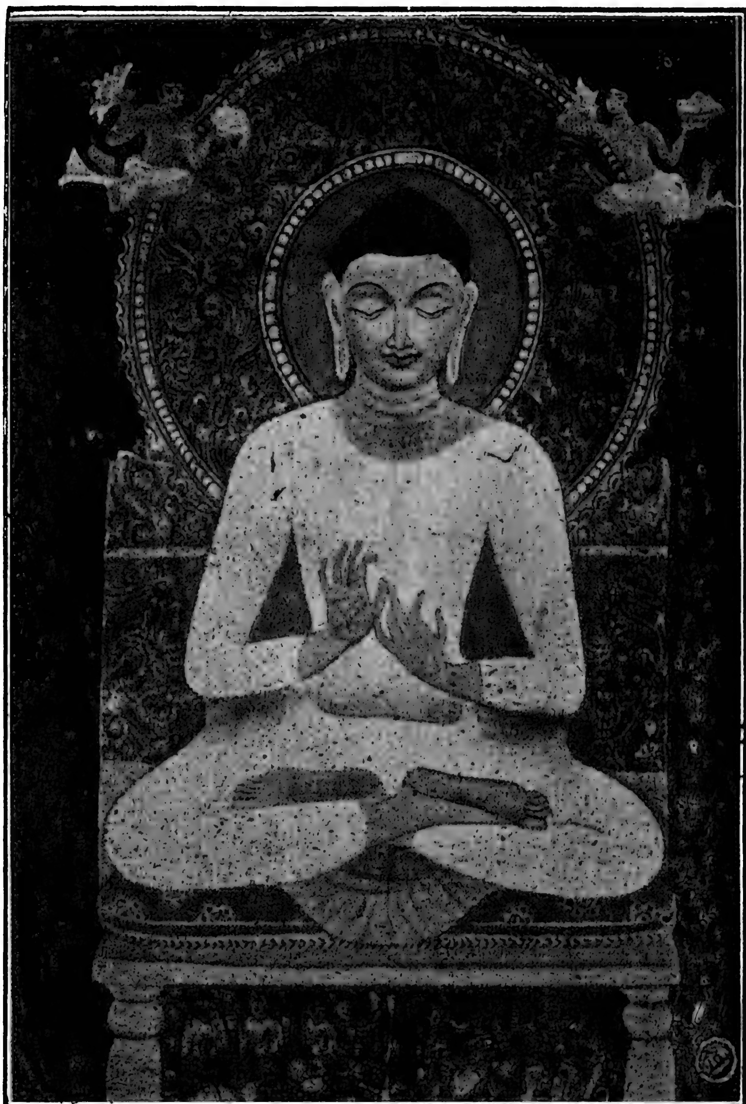
दा. सा. यंदे.
व्यवस्थापक—ग्रं. सं. प्र. मं.

अनुक्रमाणिका.

——:o:——



महात्मा गौतमबुद्ध.



बौद्धधर्म

अर्थात्

धम्मचिकित्सा

प्रकरण १ लें.

—:*:—

पाली वाङ्मयाची परंपरा.

अलीकडे सामान्य जनतेला बौद्धधर्माविषयीं अधिकाधिक आस्था वाटूं लागली आहे; याचीं अनेक कारणें आहेत. लोकांमध्यें बहुश्रुतपणाची अधिकाधिक लालसा उत्पन्न होऊं लागल्यामुळें त्याबरोबर बौद्धधर्माविषयींही आस्था वाटूं लागली असें म्हणावयास हरकत नाहीं. ज्ञानाचा हा वाढता व्याप दोन प्रकारांनीं दृष्टोत्पत्तीस येत आहे; एकीकडे अभ्यासकाची जिज्ञासाबुद्धि व सहृदयता वाढत आहे, तर दुसरीकडे ज्ञानार्जनाचीं नवीनवीं साधनें उपलब्ध होत आहेत.

स्थलसंकोचास्तव यांतील पहिल्या कारणाकडे दुर्लक्ष्य करून एकदम दुसऱ्याकडे दृष्टी वळविणें आपणाला भाग आहे.

गेल्या शतकांत कांहीं युरोपियन प्रवासी बौद्धधर्मीय देशांत प्रवास करून परत आले तेव्हां त्यांच्या असें दृष्टोत्पत्तीस आलें कीं, ज्या देशांत बौद्धधर्म पूर्वी प्रचलित होता तेथें बौद्ध वाङ्मयाविषयीं परंपरागत आदर वसत आहे व हल्लींही ज्या देशांत तो प्रचलित आहे तेथें तर बौद्धवाङ्मय म्हणजे एक जिवंत शक्ति आहे; पण आशियाबाहेर मात्र तो बहुतेक अज्ञात आहे. म्हणून आपण त्या वाङ्मयाच्या ज्ञानाचा पाश्चात्यांमध्यें प्रसार करावा अशा बुद्धीनें प्रेरित होऊन त्यांनीं वाङ्मय प्रकाशनाचें

व्रत अंगिकारलें, आणि त्याचेंच फळ आज आपणाला थोडेंसें मिळूं लागलें आहे. हें वाङ्मय म्हणजे सीलोन, सयाम व ब्रह्मदेश या देशांत ताड पत्रांवर लिहून ठेवलेलें धार्मिक वाङ्मय होय. पण हें कोणत्याही तद्देशीय भाषेंत नसून पाली भाषेंत आहे. पालीभाषा हिंदुस्थानच्या ईशान्य प्रांतांतून प्रसार पावत आलेल्या अनेक प्राचीन उपभाषांच्या मिश्रणानें बनलेली आहे. हिंदुस्थानांत ठिकठिकाणीं जे सम्राट अशोकाचे शिलालेख सांपडले आहेत त्यांच्या भाषेशीं बरेंच सादृश्य दिसून येतें. अशोकाचा काळ साधारणपणें खि. पू. २७२–३५ च्या दरम्यान असावा. त्या शिलालेखांत धर्मानुसार चालावें व बंधुभावानें वागावें, अशा अर्थाच्या आज्ञा बहुतांशीं आढळतात; आणि त्यांत वरचेवर अतिशय प्राचीन पाली ग्रंथांतील वचनांचा उल्लेख केलेला असतो. सयाम, सीलोन व ब्रह्मदेश या तीनही देशांत पाली ग्रंथ धर्मप्रबंध म्हणून जतन करून ठेवले आहेत; आणि तज्ज्ञांचें असें मत आहे कीं, पालीभाषा ही एका इंडो–युरोपियन् आर्य उपभाषेचें वाङ्मयाला उपयुक्त असें संस्करण असून ती वेदब्राह्मण कालीन भाषेच्या नंतरची परंतु खिस्तोत्तरकालीं निर्माण झालेल्या वांङ्मयाच्या भाषेच्या म्हणजे अभिजात संस्कृताच्या पूर्वीची आहे.

आजपर्यंतच्या शोधावरून असें आढळतें कीं, बौद्धधर्माचे जे जुन्यांत जुने प्रबंध सांपडले आहेत ते सर्व पालीभाषेमध्यें आहेत. व्यवहारभाषा म्हणून आज ती प्रचलित नसली तरी मध्ययुगापासून आजपर्यंत खिस्ती धर्माची भाषा जशी लॅटिनच आहे तशी सयाम, सीलोन व ब्रह्मदेश या देशांतील विद्यापीठांत व विहारांत वाङ्मयाभ्यासाचें साधन म्हणून आजपर्यंत ती अव्याहत चालत आली आहे. बौद्ध टीकाकारांचे पूर्वापार मत असें आहे कीं, ती मगध[1] देशाची देशभाषा किंवा व्यवहारभाषा होती; पण प्रो. ऱ्हीज डेव्हीडस असें म्हणतात कीं, ती

१ म्हणजे हल्लींचा बहारप्रांत.

ख्रि. पू. ५ व्या शतकाच्या सुमारास (किंवा कांहीं पूर्वी) कोसल[1] देशांत प्रचलित असावी. कारण इतर कोणत्याही देशापेक्षां कोसल देशांतच बौद्ध धर्माची चळवळ अतिशय दृढमूल होऊन श्रावस्ती येथील विद्यापीठांत तिची वाढ झाली, म्हणून जरी पहिला बौद्ध सम्राट अशोक हा मूळ कोसलाच्या दक्षिणेस मगध देशांत होता, व त्यानें आपली राजधानी गंगेच्या कांठीं पाटणा शहरांत स्थापन केली होती, हें खरें असलें तरी बौद्धांची धर्मतत्त्वें त्यापूर्वीच कोसल भाषेंत ग्रथित होऊन त्यांना थोडें फार हल्लींसारखें स्वरूप प्राप्त झालें होतें. लेख-बद्धता मात्र मागाहून आली, आणि बौद्धधर्माला आपल्या माहेरघरांतून अर्धचंद्र मिळाल्यावर हिंदुस्थानालगतच्या देशांत त्याच स्थितींत तो आजवर जीव धरून राहिला आहे.

प्रथमपासूनच बौद्ध धर्माच्या चळवळींत प्रसरणाची प्रवृत्ति होती; म्हणून हिंदुस्थानच्या ईशान्येस ज्या ज्या देशांत बौद्धप्रसारक संघ रवाना झाले, ते ते हिंदुस्थानालगतचे देश बौद्धधर्मानें आपलेसे करून घेतले; आणि तेथील लोकांची या नवीन दत्तक घेतलेल्या धर्मावर अखंड दृढनिष्ठा असल्यामुळें त्यांनीं ताडपत्रावरील हस्तलिखित ग्रंथ फार जपून ठेवले. कांहीं ग्रंथांच्या नवीन नकला केल्या, कांहींवर भाष्यें लिहिलीं व कांहीं निराळ्या ताडपत्रांवर विस्तृत रूपानें लिहून ठेवले. कालांतरानें त्याच नव्या जुन्या नकला युरोपियन संशोधकांच्या हस्तगत झाल्या.

एकीकडे प्रिन्सेप साहेबांनीं अशोकाच्या शिलालेखांचा उलगडा करण्यास सुरवात केली व त्यावरून अत्यंत महत्त्वाचा ऐतिहासिक पुरावा उपलब्ध होऊं लागला तर दुसरीकडे टर्नर, चाइल्डर्स, गॉजर्ली, ओल्डनबर्ग व ऱ्हीज डेव्हिड यांसारख्या पंडितांनीं युरोपियन् सुसंस्कृत

1 अयोध्या.

वर्गाला ताडपत्रावरील लिखाणांचा परिचय करून देण्याचें काम सुमारें अर्धशतकावर चालू ठेविलें. त्यापूर्वी बौद्धधर्माविषयीं कांहीं मध्ययुगीन ग्रंथांवरून ज्ञान होत असे तेवढेंच. अशाच एका ग्रंथाच्या आधारानें एड्विन् आर्नोल्ड यांनीं आपलें Light-of Asia हें काव्य लिहिलें. ते ग्रंथ संस्कृत भाषेंत लिहिलेलें असत; त्या काळीं संस्कृत ही केवळ विद्वानांची भाषा राहिली नसून सर्वसामान्य वाङ्मयव्यवहाराचें साधन बनल्यामुळें तिनें हळुहळू वाङ्मयांत पालीचें स्थान पटकावलें. परंतु सीलोन, सयाम व ब्रह्मदेश या देशांत जपून ठेवलेल्या ग्रंथांवरून बौद्धधर्म व बौद्धसंस्कृति यांच्या अगदीं प्राथमिक स्वरूपाची जशी कल्पना येते, तशी उत्तरेकडील किंवा ईशान्येकडील धर्मपीठांतील कोणत्याही लिखाणांतील भाषासरणीवरून किंवा विषयविवेचनावरून आजपर्यंत आलेली नाहीं. हे अतिप्राचीन ग्रंथ व कांहीं त्यानंतरचे ग्रंथ मिळून धर्मप्रबंधांची एक प्रकारची संहिताच बनली आहे, असें खुद्द त्या ग्रंथांतील वचनांवरून दिसतें; व दक्षिणेकडे परंपरागत समजूतही अशीच आहे. यासंहितेला **त्रिपिटक** किंवा परंपरागत मंजूषा असें म्हणतात; यांत बोद्धधर्माचा आद्यप्रवर्तक गौतमबुद्ध याच्या तोंडच्या वचनांचा संग्रह केला आहे, व दुसऱ्या कांहीं ग्रंथांत त्यानेंच रूपरेषा काढून दिलेल्या विषयांचें विस्तृत विवेचन केलेलें आहे. त्यांत कोणत्याच प्रकारची फिरवाफिरव करणें किंवा अधिक भर घालणें शक्य नाहीं. अशा दुहेरी दृष्टीनें या ग्रंथाविषयीं बौद्धांना एक प्रकारची पावित्रबुद्धि वाटत असते.*

त्रिपिटकांवर व विशेषत: सर्वांत प्राचीन पिटकांवर बुद्धघोष व धम्मपाल (इ. स. ५ व्या शतकापासून) यांनीं लिहिलेले बरेच विवरणात्मक ग्रंथ पाली वाङ्मयांत आहेत. या भाष्यांवरही बरीच उपभाष्यें आजपर्यंत लिहिण्यांत आल्यामुळें ग्रंथसंख्येंत क्रमश: भर पडत आली

* अधिक माहिती पारिशिष्ट (ब) टीप १ मध्यें पहावी.

आहे. याशिवाय कांहीं जुनीं वार्तिकें व कांहीं महाभाष्यांच्या मानानें अर्वाचीन वार्तिकें यांचाही या वाङ्मयांत अंतर्भाव होतो. त्यांत शास्त्रग्रंथांचें पद्धतशीर उद्घाटन नसल्यामुळें त्यांना एका अर्थी स्वतंत्र ग्रंथ म्हणावयाला हरकत नाहीं. पण त्यांत मूळग्रंथांशीं सुसंगत अशींच मतें प्रतिपादन करून त्यांचा वारंवार आधार घेतला असल्यामुळें हे प्रबंध एका दृष्टीनें परोपजीवी ठरतात.

या ताडपत्रावरील वाङ्मयाचें संशोधन करून तें ग्रंथरूपानें छापून काढण्यांत आलें व मागें निर्देश केलेल्या विद्वानांनीं इतरांच्या साहाय्यानें त्यांचीं भाषांतरें केलीं, म्हणून गेल्या पन्नास वर्षांच्या अवधींत युरोप व अमेरिकेंतील विद्वत् जनतेला प्राचीन बौद्धधर्मासंबंधीं बरेंच ज्ञान मिळालें. प्रो. ऱ्हीज् डेव्हिड्स यांनीं स्थापन केलेल्या एकट्या पाली टेक्स्ट सोसायटीनेंच मूळ ग्रंथ व भाषांतरें मिळून एकंदर सत्तर पुस्तकें प्रसिद्ध केलीं आहेत. मॅक्स मुल्लर यांच्या The Sacred Books of the East या मालेंत कित्येक भाषांतरें प्रसिद्ध झालीं आहेत, व The Sacred Books of the Buddhists, the Harvard Oriental series आणि जर्मन पाली सोसायटी इत्यादींच्या विद्यमानें कित्येक नवीन नवीन पुस्तकें प्रसिद्ध होत आहेत.

अलीकडे आशियांत झालेल्या राजकीय घडामोडीमुळें पाश्चात्यांचा बौद्धधर्माशीं अधिक नीकट संबंध आला आहे. उत्तर ब्रह्मदेश इ. स. १८८९ मध्यें ब्रिटिश साम्राज्याला जोडल्यापासून बरेच सरकारी अधिकारी व युरोपियन अध्यापकवर्ग तिकडे राहूं लागल्यामुळें त्यांना तेथील धर्म व संस्कृति यांचा चांगला परिचय झाला. फ्रेंच आणि इंग्लिश लोक यांनीं सयाममध्यें ज्या उलाढाली केल्या त्यांचाही परिणाम बहुतेक यासारखाच झाला. तसेंच जपानचा अभ्युदय होऊन तें राष्ट्र इतर बलाढ्य राष्ट्रांच्या पंक्तीला येऊन बसल्यापासून या राष्ट्रोन्नतींत जपानांतील बौद्धधर्माचें कितपत अंग असावें

याचा युरोपांतील लोक विचार करूं लागले.* शिवाय बौद्ध धर्माला कांहीं विलक्षण गंगाजमनी स्वरूप येऊन तिबेटांत जो लामा संप्रदाय प्रचलित झाला, त्या संप्रदायाचीं रहस्यें व तेथील धर्मविषयक ग्रंथसंग्रह हीं देखील पाश्चात्यांना पूर्वीसारखीं दुर्लभ व दुर्गम राहिलेलीं नाहींत. येथवर बहुतेक कारणांचा उल्लेख झाला असला, तरी बौद्धधर्माविषयीं कुतूहलजनक अशा आणखी एका महत्वाच्या अंगाचा विचार अद्याप व्हावयाचा आहे.

बौद्धधर्मीय देशामध्यें धर्मविषयक व संस्कृतिविषयक जागृति होऊन नवीन आंतर्राष्ट्रीय चळवळ सुरू झाली आहे, ती देखील जमेस धरणें अवश्य आहे. आरंभीचा धर्मप्रसाराचा उत्साह ओसरून दोन हजारांवर वर्षें लोटल्यावर एकदम या पांचही देशांत नवीन चळवळी सुरू झाल्या, त्यांचा उद्देश केवळ स्वधर्मरक्षणाचा नसून परधर्मावर चढाई करणें हाही होता असें दिसून येतें.

या चळवळींपैकीं तिबेटांतील धर्मपंथानें सुरू केलेली चळवळ बहुतांशीं राजकीय स्वरूपाची आहे. ती प्रसिद्धीस येऊन आशियांत बरीच फलद्रूप झाली असली पाहिजे. परंतु आज तिचा दृश्य परिणाम किंवा संघटना याविषयीं कांहीं माहिती मिळत नाहीं. युरोपमध्यें तिची बिलकूल छाप पडली नाहीं. इतर देशांतील चळवळी शुद्ध धार्मिक स्वरूपाच्या असून त्यांत मुख्यतः पुढील गोष्टींचा समावेश होतो. (१) पाली धर्मग्रंथ व इतर साहित्यग्रंथ राष्ट्रीयलिपींत छापून काढणें, (२) अशा ग्रंथाचा मठांतील हस्तलिखित ग्रंथसंग्रहांत समावेश करणें, (३) नवीन बौद्धविद्यालयें स्थापन करणें, (४) परदेशाकरितां धर्मप्रसारक संघ तयार करणें, (५) पौर्वात्य व पाश्चात्य देशांत मतप्रतिपादनाकरितां नियतकालीन वाङ्मय प्रसिद्ध करणें, आणि (६) बौद्ध

* परिशिष्ट — ब. टीप ३.

धर्माच्या अभ्यासाकरितां विशेषतः युरोपांत संस्था स्थापन करणें. अशारीतीनें राजकीय, भूगोलविषयक, वाङ्मयात्मक व शिक्षणविषयक बाजूंनीं ज्या अनेक वाटा खुल्या झाल्या आहेत, त्यांचा अंतिम परिणाम कांहीं झाला तरी सद्यःफल म्हणून आज पाश्चात्यांना बौद्धपरंपरेच्या संस्कृतीच्या विविध अंगाचा अधिकाधिक परिचय होत आहे.

परंतु त्यांच्या परंपरेची योग्य कल्पना बांधावी व त्यांच्या संस्कृतीची नीट पारख करावी, अशी आपली कितीही प्रामाणिक इच्छा असली तरी, आपण आपल्याच परंपरागत विचारसरणीला चिकटून राहून तिच्या कसोटीला वरील गोष्टी लावूं लागल्यास बौद्ध वाङ्मय व संस्कृती यांचा कितीही दाट परिचय असला तरी तो निरुपयोगी ठरेल. याचें कारण असें कीं, पूर्वींपासून चालत आलेल्या विचारांची व समजुतींची एकसारखी चालना होत होत आपली विचारसरणी क्रमशः बनत आलेली आहे. असें होतांना कांहीं विचार फेंकून द्यावे लागले, कांहींचा स्वीकार झाला तर कांहींमध्यें आपण वेळोवेळीं फेरफार व सुधारणा केल्या. मात्र जेव्हां जेव्हां फेरफार झाला तेव्हां तेव्हां तदनुरोधानें आपल्या भाषासरणींमध्यें इष्ट सुधारणा करणें साध्य होतेंच असें म्हणतां येत नाहीं, उदाहरणार्थ, सूर्य उदयाला येतो किंवा अस्तास जातो, अशी आपली समजूत राहिलेली नाहीं. तर पृथ्वी स्वतःच्या आंसाभोंवतीं फिरत असतांना आपल्या बाजूचा पृथ्वीचा भाग सूर्यासमोर येतो किंवा सूर्यापासून दूर दूर सरकतो म्हणून उदयास्त होतात अशी आपली खात्री पटलेली आहे. परंतु जुना वाक्प्रचार इतका रूढ होऊन बसला आहे कीं, अगदीं ज्योतिर्विदांच्या तोंडूनही तो निघाल्यास आपल्याला आश्चर्य वाटत नाहीं.

तात्पर्य, ज्ञानवृद्धीच्या विशिष्ट रूढ समजुती व तन्मूलक वाक्प्रचार यांच्याशी तंतोतंत मेळ पडतोच असें नाहीं. ही गोष्ट लक्ष्यांत ठेवून

परकी परंपरा, परकी विचारसरणीं व परकी भाषासरणी यांची योग्यता ठरवितांना आपण सावध राहिलें पाहिजे. लोकांच्या मतांची पारख करतांना आपण सर्वस्वी निरुपाधिक सत्याची कसोटी लावीत आहों व त्याशिवाय दुसरी कसोटी असणें संभवनीय नाहीं, अशीही आपली कल्पना होणें सहाजिकच आहे. परंतु वास्तविक पाहतां आपणा-पुरत्या ज्या गोष्टी सत्य ठरल्या आहेत, अशा सापेक्ष सत्याचीच कसोटी आपण लावीत असतो, व तिनें जी विचारसरणी इतर लोकांच्या बाब-तींत, त्याच न्यायानें व तितक्याच प्रमाणांत सत्य ठरली आहे तिची पारख करूं पाहातों.

अन्य देशांतील लोकांशीं बऱ्याचशा साधर्म्याबरोबर आपला जो थोडा दृष्टीभेदहि असतो त्याचें नीट अवलोकन करून निर्णय केल्यास आपल्याला बऱ्याच नवीन गोष्टी कळून येऊन अर्वाचीन विचारौघाळा थोडें फार वळण कसें लावावयाचें हें शिकतां येईल.

बौद्धधर्माच्या वाढीचा आमूलाग्र इतिहास निवेदन करणें हा प्रस्तुत पुस्तकाचा उद्देश नाहीं. कारण बहुतेक सर्व युरोपियन भाषांत सर्व दर्जांच्या वाचकांना रुचेल अशापद्धतीनें तो वृत्तांत अनेकवार निवेदन करण्यांत आलाच आहे. गौतमबुद्ध, सिद्धार्थ किंवा शाक्यमुनि या नांवांनीं प्रसिद्ध झालेल्या राजपुत्राची गोष्ट घ्या, त्यानें स्थापिलेला धर्मपंथ किंवा अव्याहत चाळीस वर्षें भिक्षुबांधव आणि संसारी अनुयायी यांना उपदेश करून व सन्मार्ग दाखवून तयार केलेला संघ घ्या, या विषयीं सर्वांनां कांहीं ना कांहीं माहीती आहेच. बुद्धाला वैराग्य येऊन तो धर्मोपदेश करूं लागला, ही गोष्ट म्हणजे * 'सूर्य—कथा' म्हणून ज्या कल्पितकथा आहेत त्यांचाच विकास किंवा रूपांतर आहे असें सिद्ध करण्याचा खटाटोप कांहीं पंडितांनीं मधून मधून केला होता.

* परिशिष्ट व टीप २ पहा.

परंतु त्यानंतर ऐतिहासिक, पुराणवस्तुविषयक, व लेखांतर्गत अधिकाधिक पुरावा इतका मिळाला आहे कीं, शाक्यकुलोद्भव सिद्धार्थ गौतमाचें चरित्र दुसऱ्या कोणत्याही प्राचीन धर्मसंस्थापकाच्या चरित्राइतकेंच प्रमाणसिद्ध ऐतिहासिक सत्य आहे यांत संदेह राहिलेला नाहीं. इतर धर्मप्रवर्तकाप्रमाणें बुद्धाच्या चरित्रावरही दंतकथा आणि आख्यायिका यांच्या कलाकुसरीचा साज चढला आहे खरा परंतु बुद्धानें स्वतः कित्येक वर्षें धर्मोपदेश करून पुढें तें काम आपल्या शिष्यशाखेवर सोंपविलें, आणि शिष्यांनींहि त्यांची परंपरा इतकी अविच्छिन्न चालू ठेविली कीं, कित्येक शतकें सुसंघटित धर्मपंथ म्हणून भारतीय संस्कृतीमध्यें त्याला अग्रपूजेचा मान मिळत होता. ही गोष्ट नुसत्या वितंडवादानें धुडकावून देण्यासारखी लटपटीत खास नाहीं. या गोष्टींचें तात्पर्यतः तरी यथार्थत्व मान्य केल्यास, मारून मुटकून रूपकें बसवून असंभाव्य कल्पना करणाऱ्या विद्वानांना काडीइतका तरी आधार सांपडेल. उलट त्या अमान्य केल्यास त्यांची सर्वच इमारत ढांसळेल. सारांश धार्मिक, तात्विक आणि नैतिक संस्कृतीची ही परंपरा बुद्धाच्या शिष्यवर्गानें पिढ्यानुपिढ्या दक्षिण आशियांत आजतागायत शुद्ध व सुसंगत स्वरूपांत अप्रतिहत चालू ठेविली याबद्दल शंका निघणें शक्यच नाहीं. आतां हिंदुस्थानच्या ईशान्येस ही परंपरा चालू होती यासंबंधी पुरावा म्हणून जे लेख पुढें आणण्यांत येतात, ते लेख त्याच प्रांतांत आणि त्याच काळाच्या सुमारास लिहिण्यांत आले असें खुद्द त्या ग्रंथांत म्हटलें असलें तरी तें खरें नाहीं. तर बऱ्याच कालानें म्हणजे सीलोनमध्यें बौद्धधर्माला आश्रय मिळाल्यानंतर ते रचले गेले व म्हणून पूर्वसंग्रहित दंतकथांच्या आधारावर सीलोनमधील विहारांतील लेखकांनीं भाविकपणानें उठविलेल्या कल्पनेच्या मनोऱ्यापलीकडे त्यांत कांहीं तथ्यांश नाहीं, असाही कांहीं संशयवादी लोकांचा तर्क आहे.

पाली धर्मशास्त्र आधीं पुष्कळ काळपर्यंत म्हणजे सीलोनमध्यें बौद्धधर्माचा प्रवेश झाल्यावर सुमारें दोनशें वर्षेंपर्यंत लेखबद्ध झालें नव्हतें. सीलोनमध्यें बौद्धधर्माचें पाऊल खि. पू. २४१ मध्यें पडलें आणि धर्मशास्त्र लिहिण्याला सुमारें खि. पू. ८० मध्यें आरंभ झाला, ही गोष्ट खरी आहे. परंतु हिंदुस्थानांत अशी समजूत प्रचलित आहे कीं, स्मरणशक्ति व गुरुमुख यांच्याद्वारें पवित्र धर्मतत्त्वांचें जसें संरक्षण होतें तसें लेखनानें होत नाहीं. कारण लेखनांत एखादा प्रमाद घुसला म्हणजे तो तेथें वज्रलेप होऊन बसतो. पाली धर्मग्रंथांवरूनहि असें दिसून येतें कीं, हिंदुस्थानांतील ब्राह्मण लोक ठरीव कालाने विशिष्ट शहरांत एकत्र जमून आपल्या मुखोद्गत केलेल्या स्तोत्रांची व ऋचांची पारायणें करीत असत; आणि विशिष्ट जातींच्या कानांवर त्यांतील शब्दही पडूं नये म्हणून फार काळजी घेत असत. आणि आज देखील त्यांच्या लेखनिबद्ध धार्मिक वाङ्मयाची पाश्चात्यांना जितकी गरज लागते, तितकी स्वतः हिंदुलोकांना लागत नाहीं. परंतु सीलोनसारख्या लहानशा बेटांत युद्धाच्या धालमेलींत कोणत्या वेळीं लोकांचा नायनाट होऊन त्याबरोबर त्यांच्या उत्कृष्ट स्मरण-शक्तींत सांठविलेला विद्यानिधीहि नाहींसा होईल याचा नेम नाहीं. या मीतीनें तेथील बौद्धांनीं मात्र लेखनासारख्या प्रापंचिक कलेचा उपयोग करून घेऊन आपलें ज्ञानभांडार चिरस्थायी केलें; हें एक त्या काळच्या रूढीचें अतिक्रमणच झालें असें म्हटलें पाहिजे. म्हणूनच सीलोनमधील दोन सर्वमान्य इतिहासग्रंथांत पुढील उद्गार आढळतात.

" पूर्वकालीन सुज्ञ धर्मबंधूंनीं त्रिपिटकें व सर्व भाष्यें देखील वाणीच्या द्वारें अर्पण केलीं, परंतु लोक नाश पावत आहेत असें पाहून ते एकत्र जमले व धर्माचें रक्षण व्हावें म्हणून त्यांनीं शास्त्रग्रंथ लिहून ठेविले. "

कांही गोंधळ किंवा गुह्योपदेशाचें अवडंबर माजविण्याकरितां लेखन-कलेचा उपयोग मागाहून झाला अशा बद्दलचा पुरावा त्रिपिटक किंवा त्यावरील भाष्यें यांत कोठेंही नाहीं. झांकली मूठ किंवा गुरुमुष्टी म्हणून मध्येंच एखादें तत्त्व गुलदस्तांत ठेवावयाचें अशा तऱ्हेची बुद्धाची वृत्ति नव्हती. एवढेंच कीं कोंवळ्या अर्भकांना दूध तर जवानमर्दांना पौष्टिक खाद्य, या न्यायानें अधिकार तैसा उपदेश तो श्रोत्यांना करीत असे.

प्राचीन व अर्वाचीन भारतीय संस्कृतीचें वैशिष्ट्य या स्मरणात्मक ग्रंथालयांत आहे हें ज्यांना अवगत आहे ते लोक, भाविकांनीं मानलेल्या काळानंतर चारशें वर्षांनीं ते ग्रंथ लेखनिबद्ध झाले, एवढ्याच प्रमाणा-वरून ते अर्वाचीन व अर्धवट प्रक्षिप्त आहेत असें म्हणणार नाहींत. हिंदुस्थानांत जीव धरून राहिलेल्या इतर बौद्धधर्मीय शाखांनीं जीवित संशयांत असतांना ज्ञान संरक्षणाची अशी खबरदारी घेतली नाहीं हें खरें आणि ह्यामुळेंच जे पाली ग्रंथ खि. पू. ४ थ्या व ३ ऱ्या शत-कांत संकलित झाले ते खरोखरीच ईशान्य प्रांतांत रचण्यांत आले कीं काय, याबद्दल शंका काढण्याला जागा झाली आहे.

एकंदर अभिजात पाली वाङ्मयाचा प्रश्न अद्याप फारसा सुटलेला नाहीं म्हटलें तरी चालेल; परंतु भाषाशास्त्र, लेखनकलेचा इतिहास, भारतीय संस्कृतीचा इतिहास व धर्मेतिहास या दृष्टींनीं तो प्रश्न अति-शय मनोरंजक आहे, इतकी गोष्ट आज पूर्णपणें पटलेली आहे. आणि जे लोक या वाङ्मयाचें आस्थेनें परिशीलन करतात त्यांची खात्री होते कीं, त्रिपिटक हें त्यांतील वर्ण्यविषयाच्या स्थलकालापासून अत्यंत दूरच्या स्थळीं व दूरच्या काळीं रचलेला साहित्यग्रंथ नसून, भूस्तरशास्त्राचा दृष्टांत घेऊन सांगावयाचें म्हणजे, मूलस्थानीं संचय झालेल्या ग्रंथाचा थर आहे; मात्र त्या थराची वाढ निरनिराळ्या काळीं, निरनिराळ्या अंगांनीं व निरनिराळ्या मुद्यावर जोर देऊन, पण मूलभूत मतांना धक्का

न लागतां झालेली आहे. या ग्रंथांच्या रचनेंत दिसून येणारी प्रमाणबद्धता व पद्धतशीरपणा यांचा अभाव, अर्धवट केलेली पुनरुक्ति, भाषाशैलीचें वैचित्र्य या सर्व गोष्टींवरून हें वाङ्मय सर्वस्वी दूरस्थ देशांत अर्वाचीनकाळीं लिहिलें गेलें, या विधानाचें खंडन होतें. या वाङ्मयांत खचून भरलेल्या * ' जन-कथा ' या वायव्यप्रांतांतून निघून युरोपांत पसरलेल्या मूळ कथासंग्रहांपैकीं आहेत. त्यांत वरचेवर येणाऱ्या उपमा उष्णकटिबंधांतील देशापेक्षां समशीतोष्ण कटिबंधांतील देशाला व नदीच्या खोऱ्यांतील प्रांताला अनुरूप आहेत. त्यांत वर्णिलेले देखावे व स्थळें, हीं ईशान्यप्रांतांतील असून प्रत्यक्ष इष्ट स्थळाप्रमाणें त्यांचा उल्लेख किंवा वर्णन साधलें आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. पाली वाङ्मयाचा इतिहास झाला म्हणजे बौद्ध वाङ्मयाचा प्रश्न पुरा सुटला असें मात्र नाहीं. परंतु बौद्धमताचें मूळ धर्मशास्त्र म्हणजे जें लोकसंमत धर्मशास्त्र, त्याचा इतिहास त्यांत समाविष्ट झाला आहे असें आजपर्यंतच्या माहितीवरून दिसतें. धर्मशास्त्र—म्हणजे लोकसंमत अधिकारयुक्त गुरूंनीं स्वतः प्रतिपादन केलेलीं मतें ज्यांच्याद्वारें पुढील पिढीच्या हवालीं केलेलीं असतात व ज्यांतील मजकूर मोहोरबंद केल्याप्रमाणें बिनधोक राहिलेला असतो असा प्रबंध किंवा प्रबंधसमुच्चय. खुद्द हिंदुस्थानांत असे कांहीं जुने बौद्धग्रंथ आहेत कीं, त्यांची भाषाशैली आधींची पाली किंवा कोसली भाषा आणि पुढें घुसणारी संस्कृत भाषा यांच्या संधिकालांतली आहे; याशिवाय कांहीं थोडेसे ग्रंथ शुद्ध संस्कृतांत आहेत. परंतु दक्षिण प्रांतांत जतन करून ठेविलेले किंवा नवीन लिहिलेले ग्रंथ याखेरीज बाकीचे बरेचसे धर्मग्रंथ चीनमध्यें असून त्यांची चिनी भाषेंत भाषांतरें झालेलीं आहेत; व त्यांचीच इंग्रजी, फ्रेंच किंवा जर्मन भाषांत जी प्रतिभाषांतरें झालीं आहेत त्यांवरून आपल्याला बौद्धवाङ्मयाचें ज्ञान

* Folk lore.

मिळत आहे. तिबेटमधील ग्रंथसंग्रह जसजसा अधिक सुलभपणें मिळेल तसतशीं या सामुग्रींत भर पडत जाईल. तथापि खि. पू. ३ ऱ्या शतकापासून अविच्छिन्न ओघानें चालत आलेली पालीधर्मशास्त्रा-सारखी वाङ्मयपरंपरा तिबेट किंवा चीनमध्यें सांपडण्याची फारशी अपेक्षा करतां येत नाहीं.

खि. पू. २ ऱ्या शतकापासून चिनी लोकांची बौद्धधर्माकडे प्रवृत्ति होऊं लागली आणि तेव्हांपासून ७ व्या शतकापर्यंत चिनी यात्रेकरू व पंडित बौद्धवाङ्मयाचीं ओझींच्या ओझीं बरोबर घेऊन चीन देशांत सारख्या वाऱ्या करीत राहिले. परंतु मध्यंतरीच्या काळांत पालीधर्म-शास्त्रावर आधारलेल्या मूळवृक्षापासून महायान नामक भिन्नमतवादी पंथ फुटला होता; या महायानपंथानें मायधर्माशीं प्रथम स्पर्धा करतां करतां त्यावर ताण केली; आणि पुढें मायधर्माना हीनयान असें नांव प्राप्त झालें. बौद्धमांच्या या विरोधी पंथांनींच चीन, कोरिया व जपान या देशांतील प्रसारकधर्मशाखांवर विशेष छाप पाडली. पुढें काय कारण असेल तें असो, शास्त्रविहित मतांशीं विरोध वाढत जाऊन तिबेटांत लामांचा पंथ उद्भवला.

इकडे हिंदुस्थानांत बौद्धांच्या धर्मसंस्थेंत मोठी फूट पडून ती वाढत गेल्यामुळें इसवी सनाच्या आरंभीं प्रतिपक्षी ब्राह्मणधर्माला पुढें पाऊल टाकण्याला चांगलेंच फावलें; या गोष्टीबद्दल शंका घेण्याला ऐतिहासिक पुराव्याच्या अभावीं मुळींच जागा नाहीं. प्रथमतः संसारिक जनांची धार्मिक चळवळ या नात्यानेंच बौद्धधर्म जन्मास आला. संसारिकांचा वर्ग ब्राह्मणांपासून अगदीं अलग होता. वेद, स्तोत्रें, धर्ममतें व तत्संबंधी पांडित्याची वतनदारी पुरातन कालापासून ब्राह्मणाकडे चालत आली होती. बौद्धधर्माचे पहिले अनुयायी क्षत्रिय (खत्तिय) वर्गांतले होते. परंतु या वर्गांत बहुतेकांना

बौद्धिक व नैतिक दृष्टीनें नवमत ग्रहण करण्याची पात्रता नव्हती. असें सांगतात कीं, एकदा एका नवशिक्या भिक्षूनें एका तरुण सरदाराला शिकविण्याची शिकस्त चालविली होती, तेव्हां बुद्धदेवानीं त्याला विचारलें कीं, "जयसेन जन्मापासून ऐहिक आणि वैषयिक वासनामागें धडपडत वाढला आहे. मग सगळ्या जंजाळांतून बाहेर निघाल्यानेंच ज्या गोष्टींचा परिचय, प्रत्यय व साक्षात्कार होतो, त्या गोष्टींचा परिचय, प्रत्यय व साक्षात्कार विषयासक्त जयसेनाला व्हावा कोठून ? समज, हातांत हात घालून दोघे मित्र जात आहेत; जातां जातां एक कडा लागला; तेव्हां दोघांपैकीं एक वर चढून गेला आणि दुसरा खालींच राहून विचारतो ' कायरे तुला वर काय दिसत आहे ?' पहिला म्हणतो ' येथें एक सुंदर बाग, सुंदर अरण्य, सुंदर भूभाग व सुंदरसें सरोवर माझ्या नजरेस पडत आहे.' दुसरा म्हणतो:—'छे, हें शक्यच नाहीं' तेव्हां पहिला त्याला वर खेंचूं लागतो." (मज्झिमनिकाय ३,१२९).

राजाश्रयांशीं सर्वस्वी फटकून राहून, वड्या प्रस्थांना अज्ञानानें ढवळाढवळ करूं न देतां, स्वमताचा हळूहळू प्रसार करून जनतेवर त्याची छाप पाडणें हें इतर धर्मपंथांपेक्षांही बौद्धधर्मालाच विशेष आवश्यक होतें. परंतु ज्याप्रमाणें ख्रिस्ती धर्मसुधारणेच्या काळीं प्रॉटेस्टंट राज्याधिकाऱ्यांनीं सुधारलेल्या पंथांचीं सूत्रें हातीं घेतांच उलट रोमन कॅथलिक पंथांत संघटना, शिस्त, व मतप्रसार या बाबतीत अधिक झपाट्यानें पुढें पाऊल पडलें, त्याचप्रमाणें अशोकाच्या अमदानींत जेव्हां लौकिक व्यवहाराप्रमाणें धर्माचरणांतही क्षत्रिय वर्गाकडेच वास्तविक अग्रेसरत्व आलें तेव्हां इकडे ब्राह्मणी परंपरा व ब्राह्मणी वर्चस्व यांचें पुन: दृढीकरण झालें. देवादिक, स्वर्ग, आत्मा आणि त्याचें ध्येय या संबंधीं विचारांत, वेदकालीं आर्यपूर्वज हिंदुस्थानांत आले. तत्कालीन विचारांच्या मानानें महदंतर पडलें होतें. ज्या गोष्टी बौद्धधर्मांत कमी

अधिक प्रमाणांत तुच्छ मानल्या जात त्या संबंधाच्या जुन्यापुराण्या सर्व-साधारण गरजा ब्राह्मणांनीं पुरस्कार केलेल्या धर्मविधींच्या योगानें भागत असत. त्या धर्मविधींनीं भौतिक व सामाजिक जीवनाच्या सर्व जिव्हाळ्याच्या संबंधावर संस्काराचें शिक्का मोर्तब करून त्याला एक प्रकारचा रुबाबदारपणा आणला होता. मानवीजीवनाच्या सामान्य बाजूचाही सांगोपांग परामर्ष घेऊन त्याला उच्चत्वाच्या पायरीवर जो धर्म नेऊन बसवीत नाहीं, अशा कोणत्याही धर्माला स्वयंपूर्ण म्हणून कधींही टिकाव धरतां यावयाचा नाहीं.

एकंदरींत राजघराण्यांतील पुरस्कर्त्याकरवीं बौद्धधर्माची हानीच झाली खरी. आणि अवनतीच्या सपाट्यांत तत्त्वविचाराच्या बाबतींतही तो भलतीकडेच वहात जाऊन अखेर प्रतिपक्षांच्या मुठींत सांपडला. बौद्ध-तत्वज्ञानाचा मूळचा झोंक नाहींसा होतांच तें आडरानांत सटकलें आणि म्हणून बाह्य जगाचें सत्यत्व यासारख्या * अति भौतिक विषयांच्या चर्चेंत त्यानें प्रमुख स्थान मिळवलेंलें दिसतें. सत्यत्वाचा अभाव प्रतिपादन करण्यावर फाजिल कटाक्ष ठेवल्यामुळें आपले प्रतिपक्षी जे वेदांती त्यांच्या अद्वैतवादाची–म्हणजे इंद्रियगोचर होणाऱ्या मायाजालाच्या आड जीवात्मा व विश्वात्मा हेच तेवढे सत्य आहेत—या मताची त्यांना री ओढावी लागली, असें डॉ. वाल्सर यांनीं दाखविलें आहे. अशा रीतीनें बुद्धिमत्ता आणि तर्कपाटव यांच्या जोरावर ब्राह्मणधर्मानें बौद्धधर्मावर विजय मिळविला असें ते म्हणतात; आणि हिंदुस्थानांतील बौद्धशाखा आपल्या मूळ तत्त्वदर्शनाशीं ज्या मानानें बेइमान झाल्या, त्या मानानें हें विधान बरोबर आहे. या संबंधीं अधिक विवेचन पुढें येईलच.

बौद्धधर्म एकाकाळीं सांप्रदायिक व सांस्कृतिक महत्त्वाच्या दृष्टीनें मूर्धाभिषिक्त असून त्याच्या छत्राखालीं तत्कालीन विद्या आणि शास्त्र,

* Metaphysical.

तत्त्वज्ञान आणि वाङ्मय, नीतिशास्त्र आणि समाजधारणा, हीं सर्व एकत्र नांदत होतीं. अशा बौद्धधर्माची अवनति होऊन त्याला अर्धचंद्र कसा मिळाला हा वृत्तांत इतर पुस्तकांत आला असल्याकारणानें तो येथें सांगत बसण्याचें कारण नाहीं. बौद्धधर्माला उतरती कळा लागल्यावर कांहीं राजांनीं व ब्राह्मणांनीं बौद्धांचा छळ मांडला या गोष्टीला अजून म्हणण्यासारखा सबळ पुरावा मिळालेला नाहीं. तसेंच अशोकाच्या साम्राज्याची अवनति व विनाश, सिथियन् राजा कनिष्क याच्या आश्रयानें काश्मीरांत झालेला बौद्धधर्माचा प्रसार, किंवा अशोकाच्या राज्याचें केवळ नाकच असा जो मगधप्रांत त्यापर्यंत किंवा सभोंवार मूळकेंद्रापर्यंत झालेली बौद्धधर्माची पिछेहाट, यासंबंधींही आपल्याला फारच बेताची माहिती आहे. बौद्धधर्माचें—अर्थात् भारतीय संस्कृतीचेंही—आगर बनलेल्या प्रांतांत तीन प्रसिद्ध चिनी यात्रेकरू [फा हि एन् इ. स. ४०० मध्यें, सुंग युन इ. स. ५१८ मध्यें, व युअन चांग इ. स. ६२९–६४८] येऊन गेले. त्यांनीं आपली अमूल्य प्रवासवृत्तें लिहून ठेविलीं नसतीं तर या विषयासंबंधी अगदींच अज्ञान राहिलें असतें. या काळांत इ. स. पू. अलीकडची कांहीं व नंतरचीं पहिलीं चार शतकें—झालेलें बौद्ध व जैन वाङ्मय ग्रंथ हस्तलेखांच्या मुग्धावस्थेंतून जेव्हां बाहेर निघतील व पुराणवस्तुसंशोधनही जेव्हां ब्रिटिश अमदानीला साजेशा पद्धतीनें होऊं लागेल, तेव्हां कोठें आपणाला जेमतेम क्रमवार इतिहास जुळवितां येईल.

बौद्धधर्माच्या सार्वभौमत्वाला हिंदुस्थानांत उतरती कळा लागली या गोष्टींचें वर जें किंचित् दिग्दर्शन केलें, तें पुढील चर्चाविषयाची मर्यादा आंखून घेऊन सुलभ करावी या उद्देशानेंच केलें. बौद्धधर्माचें विवेचन करण्याचें काम खिस्तपंथाच्या किंवा खिश्चनधर्माच्या विवेचनाइतकेंच अनेकांगी व गुंतागुंतीचें आहे हें वाचकांनीं लक्षांत ठेवावें. वर्ण्यविषय व स्थलकाल याप्रमाणें खिस्तीधर्मावरील विवेचन भिन्न स्वरूपाचें

होऊं शकेल. आजपर्यंत कोणत्याही युरोपियन लेखकाला खिस्तीधर्माची नुसती सर्वांगीण रूपरेषा कां होईना, इतक्या स्वल्प विस्ताराच्या पुस्तकांत काढतां येणें शक्य नाहीं. बौद्धधर्मासंबंधींही असें सर्वांग-स्पर्शी विवेचन करणें देखील तितकेंच दुर्घट आहे. यावरून दिसून येईल कीं, बौद्धधर्म या नांवाखालीं बौद्धांच्या चळवळी व दंतकथा यांच्या गर्भावस्थेचा वृत्तांत, पालीधर्मशास्त्रांतर्गत बौद्धधर्म, हिंदुस्थानाबा-हेरचा बौद्धधर्म, इत्यादिपैकीं कोणत्याही दृष्टीनें एकएक ग्रंथ लिहिला तरी तो या व्यापक विषयाला सारखाच धरून होईल.

हे विषय परस्पर भिन्न नाहींत हें खरें आहे. खिस्तीधर्माप्रमाणें बौद्धधर्माचाही प्रवर्तक एकच व माहेरघरही एकच मानलेलें आहे. आणि ज्याला आपण हीनयान पंथ म्हणतो त्याला वास्तविक ऐतिहासिक सत्याला धरून नांव द्यावयाचें म्हणजे, थेरवाद किंवा गुरुजनांचा किंवा पट्टशिष्यांचा पंथ असें म्हटलें पाहिजे. हा पंथ इतर सर्व पंथांच्या पितृस्थानीं आहे ही गोष्ट सर्वसंमत आहे; तथापि, महायान पंथाच्या किंवा लामापंथाच्या मनुष्याला विचारलें तर तो म्हणेल कीं, बौद्ध-मताचा प्रसार स्फूर्तीपासून होत आला असून खुद्द महायानपंथ हें मूळच्या दिव्यसंदेशाची पूर्णावस्था होय असें कोणत्याहि बौद्धधर्मावरील ग्रंथांत प्रतिपादन करण्यांत न आलें, तर त्या ग्रंथांतील माहिती यथास्थित व परिपूर्ण मानतां येणार नाहीं.

दुसरें असें कीं, बौद्धधर्म या विषयाची मर्यादा त्याचा सांप्रदाय आणि त्याचे अनुयायी एवढ्यापुरतींच संकुचित आहे असें नव्हे; त्या काळीं हिंदुस्थानानें त्या सांप्रदायावर स्वतःचे विचार व संस्कृती यांचा कायमचा छाप मारल्यावांचून त्या धर्माचा एकदम इतका विस्तार होणें संभवत नाहीं; म्हणून 'बौद्धभारत' असा शब्दप्रयोग करणें किंवा बौद्धविचार व संस्कृती हींच भारतीय विचार व संस्कृती होय

असें विधान करणें उचित नाहीं. बुद्धोत्तर भारतीय वाङ्मयावर बौद्धधर्म व तत्त्वज्ञान यांचा अतिशय पगडा बसलेला स्पष्ट दिसतो. सेंट पॉलच्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे हिंदुजनता बाल्यावस्थेंत असतांना तिची धारणा व युक्तिवाद हीं बालोचितच होती परंतु बौद्धधर्माच्या वर्चस्वानें तिला कांहीं काळ जाणतेपणा आला. तेव्हां तिनें आपली बालिश आवड इतकी बाजूला सारली कीं, नंतरच्या काळांत बौद्धधर्माच्या प्रतिपक्षी पंथांच्या तात्त्विक व भक्तिपर वाङ्मयावर देखील थेरवादांच्या अधिक गंभीर आणि जोमदार विचारांची बरीच झांक मारते. एडमंड हार्डी यांनीं तर असें ठासून विधान केलें आहे कीं, ' प्रतिपक्षी पंथांनीं आपल्याला उपयोगीं पडण्यासारखें बौद्ध धर्मांतील सर्व कांहीं बगलेंत मारल्यावर बौद्धधर्म क्षीण होत गेला. '

वरील विवेचनावरून दिसून येईल कीं, या व्यापक विषयांत कांहीं निवड करणें अवश्य आहे; नाहींतर या पुस्तकाच्या संकुचित मर्यादेंत एकंदर विषयाची साधारण रूपरेषा रेखाटण्यापलीकडे फारसें कांहीं होणें शक्य नाहीं. अशी निवड करून पालीधर्मशास्त्राचीं जीं मूलभूत प्रमेयें होतीं व ज्यांची पुढें वाढ झाली अशा प्रमेयासंबंधीं कांहीं विचार प्रदर्शित करण्याचें मी योजिलें आहे. याचें मुख्य कारण असें कीं, त्याच धर्मशास्त्राच्या पायावर पुढील तत्त्वज्ञानपरंपरा उभारलेली असून ती दक्षिण आशियांतील बौद्ध देशांत विकास पावली व आजतागायत संस्कृतिप्रसाराचे एक जिवंत, जोमदार साधन म्हणून ती विद्यमान आहे. आतां, थेरवादांच्या जुन्या ग्रंथांत तत्त्वज्ञानाचें परिपूर्ण सांगोपांग ' दर्शन ' जरी आपल्याला आढळलें नाहीं तरी त्यावरून तत्त्वदर्शना-पेक्षां अतिशय अधिक महत्त्वाच्या बऱ्याच गोष्टी आपल्याला कळून येतील. एकतर त्यांत प्राचीन बुद्धिमत्तेचे अमदीं नवथर विलास आपल्या दृष्टोत्पत्तिस येतील किंवा निदान पूर्वकाळापासून सांचत आलेल्या

विचारांच्या थरांतून उद्भवलेल्या कल्पना आढळतील. कारण, बौद्धिक विकासाच्या कालीं जे लोक अग्रेसर असतात, त्यांच्या हातून कधीं ' दर्शना ' ची रचना होत नसून त्यांच्या उत्तरकालीन लोकांच्याच नशीबीं तें काम उरकण्याचें असतें. कांहीं झालें तरी आज दोन हजार वर्षांवर जिवंत असलेल्या तत्त्वपरंपरेच्या मूलभूत कल्पनांना मूर्तस्वरूप देण्याचें काम मनोवेधक वाटल्यावांचून रहाणार नाहीं. पाश्चात्यांचें तत्वज्ञानही सुमारें तितकेंच जुनें आहे, कारण त्यांनीं तें ग्रीक लोकांपासून उचलून आत्मसात् केलेलें आहे; संसार, इहलोक, बंधुवर्ग आणि मानवी मन यांसंबंधीं त्यांच्या विचारांना ग्रीकपरंपरेचेंच वळण लागलेलें आहे. परंतु एखाद्या त्रयस्थ मूलभूत विचारसरणीपासून देखील पाश्चात्य विचारसरणीला वळण लागूं शकलें नसतें असें कशावरून ?

अशा प्रकारची विचारसरणी नाहींच असें आपल्याला वाटणें साहजिक आहे. कारण, एकंदर मनुष्यजातीच्या भौतिक जीवनाचा पाया सर्वत्र सारखाच असल्यामुळें जनन, मरण, कामवासना व मनोविकार इत्यादिसंबंधीं मनुष्यांच्यास दृढमूल समजुती व विचार यांत फारसें अंतर पडणार नाहीं असें आपण ठरवितों; पण हे मूलविचार तर्कप्रतिष्ठित आहेत यावरूनच ते मानव जातीचे पूर्वसंचित ठेवणें--विचारपद्धती निर्माण करणाऱ्या प्रतिभाशाली व्यक्ती व उत्तरकालीन दर्शनकार यांच्याकडून अखिल मानवजातीला मिळालेलें ठेवणें आहेत याची साक्ष पटते. आतां कदाचित् मानवजातीच्या एखाद्या वर्गानें अशी नवीन विचार दृष्टी स्वीकारली नसेलही. दुसऱ्या एखाद्या घटनेनें या नवीन दृष्टीला मज्जाव केला असेल, किंवा ती ग्रहण करण्याइतकी त्या वर्गाची परिणति झालेली नसेल. आणि तीच विचारदृष्टी दुसऱ्या एखाद्या वर्गाला, किंवा कालांतरानें त्याच वर्गाला इतर विचारदृष्टीपेक्षां अधिक सयुक्तिक व सत्य वाटण्यासारखी असूनही तसें होण्याचा ' योगायोग ' टळला असेल. दुसऱ्या

एखाद्या वर्गाकडून ती दृष्टी स्वीकारण्यांत येऊन तिचें उद्घाटन झालें असतें तर तिच्या योगानें त्या वर्गाच्या विचार परंपरेला कांहीं निराळेंच वळण लागलें असते असेंही संभवनीय आहे.

वास्तविक प्रकार असा आहे कीं, एक तर भिन्नभिन्न वर्गाच्या विशिष्ट कल्पनांच्या बुडाशीं असलेली विचारदृष्टी नेहमीं एकच एक मार्गानें बनत आलेली असते असें नाहीं. केव्हां केव्हां मनःकल्पित भावनेंत म्हणण्यासारखा फरक नसून कोणत्या गोष्टीवर कितपत कटाक्ष ठेवावा, तिच्यावर किती प्रमाणांत भर द्यावा यासंबंधींच विशेष फरक पडतो. पण धार्मिक किंवा तात्त्विक विचारांचा इमला उठवितांना हा फरकच फार उठावदार अंग बनतो. दुसरें असें कीं, हे आंत मुरलेले विचारही सर्वकाळीं आणि सर्व देशांत एकसारखे असतात असेंही नाहीं.

आतां पाली पिटकांत थेट त्यांपासून चालत असलेल्या परंपरेची गोष्ट बाजूसच राहो, रूढ तत्त्वसरणीहून भिन्न अशी कांहीं अपूर्वता किंवा नावीन्य आढळतें आणि तीं म्हणजे केवळ पूर्वसंघटित तत्त्वज्ञानाला फुटलेले कुचके कोंब नसून तत्त्वज्ञानाच्या सामान्य इतिहासांत स्थान पटकावण्याच्या योग्यतेचीं आहेत ही गोष्ट अजून सर्वमान्य झालेली नाहीं. प्रो. पिशेल म्हणतात " मध्य आशियासंबंधीं संशोधनांत आपलें पाऊल जसजसें पुढें पडत जातें तसतशी ही गोष्ट निदर्शनास येते कीं, पश्चिमेकडे ज्याप्रमाणें ख्रिस्तीधर्म हें एक संस्कृतिप्रसाराचें साधन बनलें होतें, त्याप्रमाणें बऱ्याच पौर्वात्य देशांत बौद्धधर्म तें कार्य करीत होता. संशोधनांतीं धर्मदृष्ट्या बौद्धसंप्रदायाची महति जरी अधिक वाटूं लागते, तरी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें त्याच्या विषयींचा आदर अधिकाधिक क्षीण होत जातो. बुद्धाचें तत्त्वज्ञान सर्वस्वी कपिल आणि पतंजली यांच्या आधारावर उभारलें आहे असें गार्बे आणि जाकोबी यांच्याप्रमाणें

माझेंही मत आहे. " म्हणजे पालीधर्म शास्त्रांतर्गत बौद्धमतांमध्यें आढळणारें तत्त्वविचार—हे एकाच बौद्धशाखेचे असले तरी सर्वांत जुनें आहेत ही गोष्ट पिशेल यांना मान्य असून त्यांनीं त्यांतून आधारही घेतलेले आहेत—वरील दोघा तत्त्ववेत्त्यांच्या नांवाखालीं मोडणाऱ्या सांख्यसूत्रें आणि योगसूत्रें या ग्रंथांतून उचलले आहेत, असा पिशेल यांच्या म्हणण्याचा अर्थ आहे. कपिल आणि पंतजली यांच्या ऐतिहासिकत्वाविषयीं फारसा भक्कम पुरावा हल्लीं उपलब्ध नाहीं; त्यांच्या ग्रंथांवर भाष्यांचें नुसतें रान माजलें आहे; त्यांपैकीं जुन्यांत जुनें भाष्यही खिस्तीशकाच्या बरेंच नंतर झालेलें आहे. परंतु मूळग्रंथ मात्र बऱ्याच प्राचीन काळचे आहेत असा समज आहे.

विषय प्रवेशादाखल इतकें विवेचन पुरेसें होईल. प्रस्तुत पुस्तकांत माझा उद्देश वाद घालावयाचा नसून पालीधर्मशास्त्रांत ज्या नैतिक दृष्टीचा व पद्धतीचा पुरस्कार केला आहे, त्याच्याशीं संलग्न असलेल्या कांहीं ठळक तात्त्विक मुद्यांचें उद्घाटन करणें हा आहे.



*

प्रकरण २ रें.

धम्म आणि अभिधम्म.

एखादा ब्रह्मी, सिंहली किंवा सयामी पंडित, जेव्हां कांहीं धार्मिक किंवा तात्त्विक विषयावर आपल्या भाषणांत किंवा लेखांत विवेचन करीत असतो म्हणजे अर्थातच निवळ उपदेश न करतां सूक्ष्म पृथक्करण, व्याख्या, वर्गीकरण इत्यादी गोष्टींकडे त्याचें लक्ष्य असतें तेव्हां तो मी धम्माविषयीं बोलत किंवा लिहीत आहे असें न म्हणतां अभिधम्माविषयीं बोलत आहे किंवा लिहीत आहे असें म्हणतो.

'धम्म' हा शब्द वैदिक आणि संस्कृत धर्म शब्दावरून आपल्या अधिक परिचयाचा आहे. हा शब्द फार जुना असून युक्त, कल्याण, न्याय, नीतिनियम इत्यादि व्यापक अर्थ त्यांत येतात. इतकेंच काय, पण धम्माच्या कल्पनेला मूर्तस्वरूप देऊन त्याला* देवकोटींतही बसविलें आहे. व्युत्पत्तिवरून विचार करतां 'फॉर्म' (form) या इंग्रजी शब्दाप्रमाणें यांतीलही मूळ आर्य भाषेंतील धातु 'धार' आहे असें डॉ. स्कीट म्हणतात. 'धार' याचा अर्थ रक्षण करणें, चालू ठेवणें, पोसणें बाळगणें, किंवा राखण करणें असा आहे तेव्हां धम्म म्हणजे चांगला फॉर्म किंवा आकारसौष्ठव असें म्हणतां येईल अर्थातच यांत केवळ औचित्य किंवा सदभिरुचि याहून उच्चवर्गीय विषयांचा संबंध गृहीत धरला पाहिजे, किंवा गणिती भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे आकृतिसौष्ठव या शब्दाच्या अर्थाचा वर्ग केला पाहिजे. व त्याप्रमाणें धम्म शब्दानें, सदसद्विवेकबुद्धीला पटणारें व ज्यांत शास्त्रसंमत कसोटी किंवा आचारप्रवर्तक नियम थोड्याफार अंशानें अंगभूत आहेत असें मत किंवा मार्ग असा अर्थ अभिप्रेत असतो. कधीं कधीं पूर्वसंदर्भानुसार या शब्दाचें

* बौद्धलोक धम्माला स्त्रीरूप मानतात (?) (आपटेकृत बौद्धपर्व).

ध्येय, सत्य, नियम, युक्त, पद्धति किंवा मतविशेष असेंही भाषांतर करतात. हिंदुस्थानांत प्राचीनकाळीं प्रत्येक धर्मप्रवर्तकाला कोणत्या ना कोणत्या ' धम्मा ' चें प्रतिपादन करावयाचें असे. ' महाराज, आपण असा कोणता धम्म शिकवितां कीं, ज्याच्या योगानें आपल्या शिष्यांना शांतिलाभ होऊन तोच आपल्या धार्मिक जीविताचा अंतिम आधार व मूलभूत तत्त्व आहे अशी जाणीव पटते ? ' अशा आशयाचे प्रश्न कित्येक उपदेशकांनीं बुद्धाला विचारलेले आढळतील.

वरील प्रश्नांतील ' मूलभूत ' या शब्दाचा प्राचीन किंवा प्राथमिक असा भाष्यकारानें अनुवाद केला आहे हें विशेष लक्ष्यांत ठेवण्या-सारखें आहे. पालीग्रंथ वाचतांना ज्या एका गोष्टीचा कधींही विसर पडत नाहीं, ती ही कीं, बुद्धानें शिकविलेलीं तत्त्वें आत्यंतिक प्रयत्न आणि आत्मानुसंधान यांच्या बळावर केवळ त्याला एकट्याला प्रतीत झाली होतीं, असें नसून तीं अनंत कालापासून अस्तित्वांत होतीं आणि पुढें कोणत्याही काळीं कोणत्याही मनुष्यसमाजांत तीं अबाधित आणि सत्यच रहातील अशीं होतीं. इतकेंच नव्हे तर शाश्वत, अपरिहार्य, सर्व व्यापक असें जें विश्वनियामक तत्त्व—मग तें दृष्ट असो अथवा अदृष्ट असो—तेंच बुद्धाच्या अनुशासनांत येतें. एखादा नवीन धम्म बनविणें किंवा निर्माण करणें हें बुद्धाचें कार्य किंवा ब्रीद नसून, तेंच सनातन तत्त्व पुनः शोधून काढणें व त्याचें पुनरुत्थापन करून, त्यांत चैतन्य घालणें हेंच त्याचें ध्येय आहे. स्वकालीन व उत्तरकालीन मानवी जीविताच्या विशिष्ट गरजा भागविणारा पंथ काढून त्याच्याद्वारें सनातन तत्त्वाचें बुद्धानें आविष्करण करावयाचें असतें. आपल्या कार्याविषयीं बुद्धानें स्वतःच म्हटलें आहे कीं, " बंधूंनो, एखाद्या माणसानें भटकत भटकत रानांत जावें, त्याला पूर्वीच्या लोकांनीं चोखाळलेली वाट सांपडावी, त्या वाटेनें जातां जातां एखादें प्राचीन शहर, राजवाडा, लोकांचीं घरें आणि शहराच्या आसमंतभागीं एखादें उपवन किंवा पुष्क-

रिणी आढळावी, त्या मनुष्यानें माघारें जाऊन राजाला किंवा प्रधानाला ही हकीगत निवेदन करावी, आणि तें शहर पुन्हां वसविण्याला सांगावें आणि मग तें शहर पूर्वीसारखें ऊर्जितावस्थेला येऊन लोकांनीं गजबजून जावें—तद्वत् बंधुनो, मला एक पुरातन मार्ग सांपडला, त्या मार्गानें* पूर्वयुगीन बुद्ध गेले होते, मीही त्याच मार्गानें गेलों. तेव्हां जीवित म्हणजे काय, तें येतें कसें आणि जातें कसें याचा मला उलगडा झाला. तीच गोष्ट मी आपल्या धर्मबांधवांना व संसारिक जनांना सांगितली आणि अशा रीतीनें सद्धर्माला ऊर्जितकाळ येऊन त्याचा सर्व दिशांना लोकांमध्यें उत्तम फैलाव झाला." कोणताही धर्मोद्धारक झाला तरी हेंच म्हणतोः—'सृष्टीच्या प्रारंभीं परमेश्वरी संदेश होता. मी बोलतों हे शब्द माझे नव्हेत.' चिनी धर्मप्रवर्तक कन्फ्युशिअस् याचेही उद्गार ख्रिस्त व बुद्ध यांच्या सारखेच आहेत, तो म्हणे एखादी नवीन गोष्ट निर्माण करण्यापेक्षा ती नीदर्शनास आणून देणें हेंच माझें काम आहे.

एकंदरींत धम्म हा शब्द कोणत्याही विशिष्ट पंथाचा द्योतक नसून प्राचीनकाळच्या सर्व साधारण भारतीय कल्पनासमष्टि पैकींच एक आहे, मात्र बौद्धांनीं त्याचा अतिशय उच्च व गहन अर्थ केलेला आहे. कारण त्यांच्या दृष्टीनें त्याचा अर्थ नियामक, अपरिहार्य आणि सनातन विश्व-

* गौतमाच्या पूर्वी अनेक बुद्ध होऊन गेले. बौद्ध शास्त्रकारांच्या मताप्रमाणें हल्लीं महाभद्रकल्प चालु आहे. नुसत्या या कल्पांतच गौतमापूर्वी ककुच्छंद (ख्रि. पू. ३१०१ वर्षे), कनकमुनि (ख्रि. पू. २०९९ वर्षे) व काश्यप (ख्रि. पू. १०१४ वर्षे) असे तीन बुद्ध झाल्यावर गौतम हे ख्रि. पू. ६६३ या वर्षी जन्मास आल्याचें उल्लेख सांपडतात. या महाभद्रकल्पाच्याही पूर्वी १०० बुद्ध होऊन गेले असें म्हणतात. सारांश शाक्य गौतम हे बौद्धधर्माचे संस्थापक नव्हते तर केवळ एक मुख्य प्रचारक किंवा संस्कारक होते.

व्यवस्थिति आणि सर्व नैतिक व अध्यात्मिक घटनेचा नियम असा असल्यामुळें एकाच आदि आणि निमित्त कारणापासून निर्माण होऊन, त्यापासूनच ज्याला गति मिळाली आहे असा विश्वविस्तार अशीही पर्यायार्थानें निघालेली कल्पना धम्म याच शब्दांत समाविष्ट होते. बौद्धांच्या दृष्टीनें धम्म हें कधींही दैवत मानलें गेलें नसलें तरी देवांच्याही मागें गुप्त असलेली नियतिशक्ती म्हणजे धम्म असें त्यांचें मत होतें. गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमाचा न्यूटनसारख्याला शोध लागो अथवा न लागो तो नियम जसा त्रिकालाबाधित आहे, त्याचप्रमाणें प्रस्तुत युगांत एखाद्या बुद्धाचा अवतार होवो अथवा न होवो धम्माचें अस्तित्व आणि कार्य अप्रतिहत चालूच आहे.

हें विवेचन आपण सध्यां येथेंच सोडून देऊं. धम्म म्हणजे सद्भावयुक्त माणसाला ज्याच्या अनुरोधानें हरघडी वागावेसें वाटतें, अशी सत्प्रवृत्ति किंवा सदभिरुचि एवढाच अर्थ र्‍हीज् डेव्हिड्स सारख्या पालीभाषाकोविदांनीं केला असतांना मी त्या शब्दावर फाजिल अर्थाची गोण लादली आहे असें वाचकांना कदाचित् वाटेल. परंतु धम्म शब्दाचा अर्थ लावतांना शुद्धनैतिक अंगाचा विचार अजिबात उडवून द्यावा असा माझा बिलकुल इरादा नाहीं. वर उल्लेख केलेल्या उतार्‍यांत धम्म शब्द अशोकाच्या आज्ञापत्रांत कोणत्या अर्थी योजिला आहे आणि त्या काळीं तो अर्थ कसा रूढ झाला याची लेखकांनीं चर्चा केलेली आहे. धम्म याचा अर्थ विश्वनीयम असा नेहमीं करण्यांत येतो, परंतु त्या काळीं तो तसा नव्हता असा त्यांचा अभिप्राय आहे. प्रस्तुत आपणाला नैतिक अंगाचा फारसा विचार कर्तव्य नाहीं. मानवी जीवित आणि एकंदर वस्तुजात यासंबंधाच्या आपल्या अतिगूढ सिद्धांतांच्या बुडाशीं जीं कांहीं व्यक्त किंवा अव्यक्त तात्विक प्रमेयें वसत असतात, त्याविषयीं आपणाला विचार कर्तव्य आहे; आणि ज्याप्रमाणें नियम या शब्दाच्या अर्थाची

व्याती बारीकसारिक कायदेकानुपासून थेट विश्वसबद्ध कार्यकारण-भावापर्यंत होऊं शकते. त्याप्रमाणें धम्म शब्ददेखील शिलालेखावरील आज्ञापत्र वाचणाऱ्या वाटेच्या वाटसरू बौद्धापासून तों पंडित बुद्धघोषा-पर्यंत प्रत्येकाच्या दृष्टीप्रमाणें नानाविध अर्थ व्यक्त करीत होता.

धम्म, टाओ,* अनंके (अवश्यंभाविता) ऑमथॉन् (सत्) इत्यादि शब्दांच्या अर्थातील भिन्न छटा आणि तारतम्य यावरून एकच गोष्ट दिसून येते कीं, विश्वचालक दैवताची कल्पना सुचण्यापूर्वीं त्याहूनही अढळतर असें अमूर्त आदितत्व किंवा विश्वव्यवस्था आकलन करण्या-करितां मानवी बुद्धिमत्तेनें उड्या मारण्याची जी पराकाष्ठा केली तिचें स्मारक म्हणजे हे शब्द होत. या निरनिराळ्या चार कल्पना भिन्न विचार पद्धतीनें क्रमशः विकास पावल्या असतांना, या कल्पना आल्या कोठून ? अशी पृच्छा करणें म्हणजे त्या विचार पद्धतीचा विपर्यास कर-ण्यासारखें आहे. धम्म म्हणजे मूळ चैतन्याचें व्यक्तरूप असें मानणें हें बौद्धधर्माला तत्वतःच असंमत आहे, कारण विश्वनियम किंवा धम्म याच्या विकसित रूपाचा मानवी चैतन्यापर्यंतच भाग काढून बौद्ध धर्माचें समाधान होतें. येथवर आपण बौद्धदर्शनांतील एका मूलभूत तत्वापर्यंत येऊन थडकलों.

पण धम्म हा शब्द भारतीय विचारपद्धतींत सर्व साधारण असला तरी अभिधम्म हा केवळ बौद्धांचाच विशिष्ट शब्द आहे, आणि या शब्दाचा वाच्यार्थ धम्मातीत किंवा धम्मापली-कडचें असा असल्यामुळें त्यांत सर्व प्रक्रियेचा आणि तर्कपद्धतीचा समावेश होतो. ॲरिस्टॉटलच्या वेळीं फिजिक्स (भौतिकशास्त्र) हा शब्द प्रचारांत होता, परंतु मेटॅफिजिक्स (अतिभौतिकशास्त्र) हा

* चीनमध्यें प्रचलित असलेला बौद्धधर्माचा प्रतिस्पर्धी पंथ. 'टाओ' मध्यें ब्रह्म व धर्म या दोन्ही कल्पना समाविष्ट होतात.

शब्द, प्रचलित जरी नव्हे तरी, रूढ करण्याला तो कारणीभूत झाला. त्याप्रमाणें बौद्धधर्माबरोबर म्हणजे भारतीय संस्कृतीवर बौद्ध धर्माची छाप पडली, तेव्हां अभिधम्म हा शब्द प्रचारांत आला. अभिधम्म पिटकें म्हणून जीं सात पिटकें प्रसिद्ध आहेत, त्यावरून आजपर्यंत उपलब्ध झालेल्या माहितीचा विचार करितां अगदीं प्राथमिक अवस्थेंतील भारतीय बौद्धसंस्कृतीचें स्वरूप पहावयाला सांपडतें (अभिधम्मावर दुसरीं सात पुस्तकें मूळ वृक्षापासून आरंभींच फुटून निघालेल्या सर्वास्तित्ववादी शाखेची आहेत. त्यांचीं नांवें व विषय निराळे असले तरी विवेचन पद्धति आणि विषयमर्यादा या बाबतींत पाली ग्रंथांशीं त्यांचा निकट संबंध असावा, असें त्यांच्या आतांपर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या पुसट रूपरेषेवरून वाटतें; लवकरच ते ग्रंथ अधिक सुलभ होतील) या सातही ग्रंथांचे लेखक संज्ञा, निगमन, लक्षण, विभाग इत्यादि विषय असलेल्या, व ग्रीक लोकांपासून आलेल्या तर्कशास्त्राशीं कांहीं सदृश व कांहीं विसदृश अशा तर्कशास्त्रांत निष्णात असावेत असें दिसतें. व्यावहारिक तर्कशास्त्र व पद्धतीवरील हीं पुस्तकें आणि जैनांची प्राचीन तत्सदृश पुस्तकें मिळून मध्ययुगीन अवाढव्य न्यायशास्त्राचा पाया भरला असावा. कलकत्त्याचे प्रो. विद्याभूषण म्हणतात कीं, " मध्ययुगीन न्यायपद्धतीचे खरे प्रवर्तक बौद्ध होते आणि तें शास्त्र बहुतेक सर्वस्वीं जैन आणि बौद्ध यांच्या हस्तगत झाले होतें." (mediaval school of Indian Logic). परंतु त्यापूर्वींच्या अभिधम्म पिटकांत न्यायाचा उपयोग फक्त व्यवहारार्थ केला आहे; त्याला त्यावेळीं पद्धतशीर मांडणीचें स्वरूप आलेलें नव्हतें.

या चमत्कारिक जुन्या ग्रंथांच्या ओझरत्या परिचयावरूनही, त्यांच्यावरूनच पूर्वीं तर्कपद्धतीच्या पुस्तकांचें बरेंचसें काम भागत असलें पाहिजे असा तर्क होतो

सुत्तपिटकांत दिलेल्या सूत्रांचीच कांहींअंशीं निवड करून तीं यांत पुन: मांडलेली आहेत. शिवाय संज्ञांचीं लक्षणें करणें व विशेष बारकाईनें निगमन तयार करणें या गोष्टी त्यांत अधिक आहेत. तसेंच पुष्कळशा उदाहरणांची परिक्षा करून आपली सूत्रें त्यांना लावून दाखविलीं आहेत. स्थलसंकोचास्तव उदाहरणें द्यावयाला सवड नाहीं, तरी एवढें म्हणतां येईल कीं, भारतीयांनीं आपल्या स्वैर कल्पनेला लगाम घालून तिला कार्यवाहक केल्याचा प्रत्यय प्रथम अभिधम्म पिटकांतच येतो. हिंदुस्थानांतील लोकांच्या कल्पनाशक्तीप्रमाणें दिक्कालाशीं किंबहुना अनंताशींही बागडणारी समृद्ध व चपल कल्पनाशक्ती जगांतील दुसऱ्या कोणत्याही देशांत आढळत नाहीं. पण या थेरवादी वाङ्मयांत तिचे हवेंतले मनोरे पार ढांसळून टाकले नसले तरी त्यांना आळा घालून तिला ठाकठीक व पद्धतशीर बनविण्याचा जितका आटोकाट प्रयत्न केलेला दिसतो, तितका इतरत्र कोठेंही आढळत नाहीं. कल्पनेच्या दिव्यतुरंगाला तर्कधुरा वहावी लागली तरी त्याचे तेजस्वी पंख कायम आहेतच. त्यामुळें देवांचा देवत्वाच्या दृष्टीनें काडीइतकाही उपयोग राहिला नव्हता, तरी ते देव मनुष्ययोनींत पुनर्जन्म घेऊन सामान्य मनुष्यांपेक्षां अधिक सुखी व आयुष्मान् परंतु एकंदरींत त्यांच्यासारखेच अशाश्वत अशा अवस्थेंत टिकाव धरून राहिलेच आहेत. तसेंच आत्मविस्मृति पडण्याइतकी ध्यानधारणा (झान) साध्य करून घेण्याची ज्याच्या अंगी दृढता असेल आणि अभिज्ञा किंवा अतींद्रिय दृष्टि प्राप्त होण्याइतकें ज्याचें पावित्र्यमय अंत:करण असेल त्याला इहलोकाच्या कक्षेपलीकडील गोष्टी सहज दृग्गोचर होतात; या गोष्टीची साक्ष पटवून देणारे पुष्कळ साधुवृत्तीचे स्त्रीपुरुष होऊन गेले नाहींत काय? त्यांचेच वृत्तांत व उपदेश आपलेसे करून घेऊन ते संज्ञा व सूत्रें यांच्या साच्यातून ओतून काढण्यांत आले. तात्पर्य बौद्धांच्या विचारशक्तीला तर्काची वेसण पडलीं तरीही अर्वाचीन युरोपियनांप्रमाणें त्यांना निश्चित तत्त्वसामुग्रीची वाण कधींही भासली नाहीं.

तथापि मानसिक शक्तीला वळण देण्याचें अभिधम्म हें एक चांगलें साधन होतें. धम्माला किंवा विश्वनियमनाला सोडून विचार मोकाट हिंडू लागला कीं, समचित्तता भंग पावून लहरीपणा आणि उन्माद हीं ओढवतात असें बुद्धानें म्हटलें आहे. पण त्या विचाराच्या बेफामपणाला आळा घालण्याचें सामर्थ्य अभिधम्मामध्यें आहे, असें बुद्धघोषनामक मोठा भाष्यकार (इ. स. ५ व्या शतकांत) होऊन गेला, त्याचें म्हणणें आहे. या विचार नियंत्रणाचा पहिला उपाय म्हटला म्हणजे सांप्रदायिक मत-निदर्शक म्हणून ज्या संज्ञाचा प्रयोग करण्यांत येतो, त्या सर्वांच्या कांटेतोल व्याख्या करून त्यांचा अर्थ निश्चित करणें हा होय. त्यामुळें शब्दांची व्याप्ति आणि अर्थकक्षा यांचा परस्पराशीं तंतोतंत मेळ बसतो. पुढला उपाय म्हटला म्हणजे तीं मतें ठरीव सांच्यांत बसवून व्यक्त करणें, व इष्ट असेल तेथें परस्परांची एकसूत्रता करून दाखविणें; तिसरा उपाय हा कीं, एकजात सर्व पाखंडमतांचें वैयर्थ्य सिद्धकरून दाखविणें आणि चवथा म्हणजे सृष्टिघटनेंतील कल्पनागम्य अशा सर्व-साधारण संबंधांचा अभ्यास करणें, आणि हाच उपाय प्रमुख आहे. किंबहुना बौद्धदर्शनांत अभिधम्म पिटकानें उत्कृष्ट भर घातली आहे असें केवळ याच दृष्टीनें म्हणतां येईल. वर सांगितलेले असे सर्वसामान्य संबंध एकंदर २४ मानले आहेत, त्यापैकीं कांहींचा समावेश भिन्न वर्गांत होऊं शकेल. एका सृष्टिघटनेचा दुसरीशीं संबंध गुण, कर्म, संनिकर्ष, सहास्तित्व, सांनिध्य अन्योन्यत्व, पौर्वापर्य इत्यादिपैकीं कोणताही असूं शकेल.

इतकी सर्व बौद्धिक कसरत पुस्तकांच्या साहाय्यावांचून शिकत असत हें विशेष लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. खुद्द पुस्तकांच्या शैलीव-रूनच ही गोष्ट मनावर नीट ठसते, आणि याच कारणामुळें तीं पुस्तकें वाचनाच्या दृष्टीनें बेसुमार टाकाऊ वाटतात. कित्येक वेळां शिणलेल्या

स्मरणशक्तीला साह्याय्य करण्याकरतां एकावेळीं शब्दमालिकेंतील एकच्च शब्द पालटून तीची सतरा वेळां जशीच्या तशी पुनरावृत्ति केली जाते. यांतून अखेर निष्पन्न काय होतें हें पाहून आपल्याला हंसूं येईल व आळसानें अंगाला आळेपिळे द्यावेसे वाटतील, किंबहुना असल्या पांडित्य प्रदर्शनाची आपल्याला कींवही येणें साहजिक आहे. तथापि या खटाटोपांतील मूळ हेतु उदात्त होता, आणि विचार चिरस्थायी करण्याला लेखनासारखें कांहीं दृश्य साधन हातीं नसतां त्या हेतूंची सिद्धताही असामान्य झाली. केव्हां केव्हां असेंही मनांत आल्यावांचून रहात नाहीं कीं, हिंदुलोकांच्या ठायीं जें स्वभावगत अत्युक्तिप्रेम व ग्रीक लोकांच्या ठायीं जो नेमस्तपणा किंवा संयमशीलता आढळते त्याचें कारण ग्रीक लोकांचे विचार लेखनिबद्ध अतएव ठाम बनले होते व हिंदूंचे तदभावीं विस्कळित राहिले होते हेंच तर नसेलना?

आतां अभिधम्म शास्त्रांत म्हणजे अभिधम्म पिटक आणि तदितर ग्रंथांत पाली पिटकांतील धम्माच्या आधारावरच रचलेले बौद्धांचें मानसशास्त्र आणि नीतिशास्त्र सांठवलें आहे, ही गोष्ट मान्य करून बौद्धपरंपरेच्या विवरणाकडे आपला मोर्चा वळवूं. धम्म व अभिधम्म यांची परंपरा हद्दपार झाल्यामुळें तिला देशांतर करावें लागलें ही गोष्ट घटकाभर जमेस न धरतां विचार केला तर ही परंपरा प्राचीन संस्कृतीचें जें महनीय अवशेष आहेत त्यांच्या जोडीला बसण्याच्या योग्यतेची ठरेल. गौतमबुद्ध खि. पू. ५ व्या शतकांत निवर्तला आणि पुढील दोन शतकांत धर्मशास्त्राचा उगम आणि वाढ होऊन, हल्लींचें स्वरूप प्राप्त झालें असें गृहीत धरून मूळ धर्मशास्त्र आणि दक्षिण आशियांतील आनुषांगिक वाङ्मय यांकडे नजर टाकली तर असें दिसतें कीं, प्रथम व्याख्यानानें व पुढें व्याख्यान व लेखन या जोडसाधनानें सांप्रदायिक मतप्रसाराची परंपरा कांहीं नाहीं तरी

सुमारें २२०० वर्षें अव्याहत चालू होती. पहिल्या * दोन पिटकांच्या कांहीं भागापुरता तरी हा कालावधि आणखी मोठा धरला पाहिजे. कारण सुत्तपिटक आणि अभिधम्मपिटक यांचे सर्वच भाग सारखे जुनें नाहींत. सारांश, बौद्धांच्या अमदानींत झालेलें भारती विद्येचें संकलन आणि अरिस्टॉटलनें केलेलें ग्रीक विद्येचें संकलन यांत कांहीं दशकांहून अधिक कालावधि लोटला नसावा असा अंदाज केला तर तो फारसा चुकीचा होणार नाहीं.

परंतु बौद्धांचें अभिधम्म आणि ग्रीको—ख्रिश्चन् तत्त्वज्ञान या दोहोंचा प्रवाह अखंड असला, तरी त्यांत एक महत्त्वाचा भेद आहे. तो असा कीं, प्लेटो, अरिस्टॉटल व त्या पूर्वीचे तत्त्ववेत्ते यांचा विचारप्रवाह व ख्रिश्चन धर्ममतांचा प्रवाह हे जोडीनें वहात असले तरी त्या दोन प्रवाहांचा पूर्ण संगम कधींच झाला नाहीं; कांहीं ग्रीक मतें ख्रिस्ती धर्माच्याद्वारें पुढील पिढीपर्यंत पोहोंचलीं व कांहींचा प्रवेश ख्रिस्ती धर्माच्या विरोधाला न जुमानतां झाला. ग्रीक तत्त्वज्ञान आपलेंसें करून घेऊन लोकांना शिकविणें कितपत श्रेयस्कर आहे, या संबंधीं ख्रिश्चन धर्मीयांत माजलेला वाद इतिहासाच्या दृष्टीनें फार मनोरंजक आहे.

परंतु बौद्धांची गोष्ट निराळी होती. अभिधम्म म्हणून ज्याला म्हणतात, ती धम्म या मूळ वृक्षालाच फुटलेली एक शाखा होती. धर्मबाह्य असूनही तिसऱ्याच देशांत जन्मलेल्या पण अधिकारसंपन्न बनलेल्या आचार्यांच्या वर्चस्वामुळें नाइलाजानें त्याचा शिरकाव होऊं दिला अशांतला प्रकार घडला नाहीं. ख्रिस्ती शकाची आरंभींचीं शतकें आणि ख्रिस्तपूर्व अखेरचीं शतकें यांची कालक्रमाच्या दृष्टीनें उलटापालट झाली असतां—म्हणजे सॉक्रेटिस प्लेटो इत्यादि ख्रिस्तपूर्व ग्रीक दार्शनिक सेंटपीटर, सेंट पॉल यांच्या चरणांशीं बसून गुरुपदेश ग्रहण करीत

* सुत्तपिटक व विनयपिटक.

आहेत व अरिस्टॉटलनें ख्रिस्ती मतांनुसार अभिधम्मिक तयार केली आहे, अशी घटकाभर कल्पना केली असतां जें दृश्य डोळ्यापुढें उभें राहातें त्यावरून थेरांच्या परंपरेंत असणाऱ्या एकात्मकतेची यथार्थ कल्पना येईल. ग्रीक–ख्रिस्ती परंपरेंत इतका ऐक्यभाव असता तर ज्ञानवंतांचा प्रभु म्हणविणाऱ्या ख्रिस्ती कवीनें अज्ञानामुळें ईश्वराची यथासांग पूजा केली नाहीं म्हणून आपण होऊन आपल्या आत्म्याला शून्यात्मक परलोकाची वाट दाखवून बोळवण केली, तशी केली नसती हें खास (Dante Inferno Canto 4).

बौद्धधर्माच्या माहेर घरीं अभिधम्माचें अध्ययन बंद पडून पुष्कळ काळ लोटला आहे. ज्या प्रमुख शहरांत त्याचें अध्ययन चालू असे त्यापैकीं जेतवनाच्या उध्वस्त अवशेषांचा काय तो शोध लागला असून, युद्ध आणि अग्निप्रलय यांच्या भक्ष्यस्थानीं पडून नामशेष झालेल्या *नालंदा विद्यापीठाच्या सर्वंकष भूमीवर लहानसान नांगर फिरत आहेत ! पण थेरांचा ज्ञानदीप सीलोन व उत्तर हिंदुस्थान इकडील प्रमुख शहरांत प्रसारकांनीं उत्साहपूर्वक हातोहात सांभाळून नेल्यामुळें मूळचा भारतीय वेदांतील अग्नि तेथें सारखा प्रज्वलित राहिला आहे. सीलोन, सयाम व ब्रह्मदेश येथील विहारांत पालीधर्मशास्त्र प्रथम प्रवेशापासून अगदीं आजपर्यंत प्रमाणभूत म्हणून शिकविलें जात आहे. आणि या देशांतील भिन्न भिन्न लिपींत ताडपत्रांवर लिहून ठेवलेलें पाली हस्तलेख ताडून पाहिलें असतां परस्परांत असलेले पाठभेद किती थोडे व विशेषत: मत प्रतिपादनाच्या दृष्टीनें किती क्षुल्लक आहेत हें विशेष लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. अभिधम्माच्या धर्तीवर लिहिलेले मध्ययुगीन आणि अर्वाचीन ग्रंथही पालीधर्मशास्त्रांतील मतांना मोठ्या भाविकपणानें चिकटून आहेत.

* नालंदा हें स्थान राजगृहा (राजगिर–) पासून ७ मैलांवर होतें. हल्लीं त्याला बरगांव म्हणतात.

आत्यंतिक विरोधी मतांतरांची मूळ वृक्षापासून आरंभींच फारकत झाल्यामुळें अशा रीतीचें मतैक्य टिकणें अगदीं साहजिक आहे. उलट-पक्षीं, या अवशिष्ट परंपरेंत इतकी एकरूपता आहे, तरी एखाद्या हुकमी धर्माचार्याच्या नियंत्रणानें जीवनस्वातंत्र्याला कोणत्याहीं बंधनानें जख-डून टाकलेलें नाहीं हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. इतक्या दीर्घकालावधीपर्यंत जीव धरून राहिलेल्या दुसऱ्या परंपरेविषयीं असें विधान करतां येईल काय?

तथापि, ही पुराणप्रियता बौद्धधर्माच्या वाढत्या जोमाला यत्किंचित्‌ही आड आली नाहीं, म्हणून बौद्धधर्म एखाद्या रुद्ध जलाशयाप्रमाणें बनला नसून मोकळ्या मैदानांतून वळणा-वळणानें झुळझुळ वहात जाणाऱ्या नदीप्रवाहासारखा आहे. दुर्दैवानें आपलें अभिधम्म वाङ्मयाचें ज्ञान अगदींच कोतें आहे. परंतु त्यांतल्या-त्यांत जुन्या वाङ्मयाचा जो थोडाफार परिचय झाला आहे त्यावरून बौद्धांच्या चिकित्सक बुद्धीची बरीच साक्ष पटते; बुद्धघोषानें उल्ले-खिल्यामुळें जे तीन ग्रंथ इ. स. ५ व्या शतकापूर्वीचें म्हणून समजले जातात, त्यापैकीं फक्त * 'मिलिंद राजाचे प्रश्नच' तेवढें इंग्रजी वाच-कांच्या आटोक्यांत आहेत. त्यांतील नागसेनाची उत्तरें अनभिज्ञ मिलिं-दाला समजतील इतकीं सुलभ आहेत, तरी त्यावरूनही मानसशास्त्रीय प्रगति आणि तत्त्वोद्घाटनाचें कौशल्य हीं निदर्शनास येतात. याविषयीं पुढें अधिक विवेचन येईल. स्वतः बुद्धघोषाच्या ग्रंथांतील विवेचना-वरूनही त्या प्रगतीचें पाऊल पुष्कळच पुढें पडलेलें दिसतें.

बुद्धघोषाच्या काळीं तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग संस्कृत भाषेच्याद्वारें चालत असे. त्याकाळचें जे ग्रंथ आज उपलब्ध आहेत, त्यावरून न्याय आणि अतिभौतिक विषयांची वाढ झाल्याचा भरपूर पुरावा मिळतो;

* मिलिंदपन्हो—परिशिष्ट व टीप १ पहा.

परंतु बुद्धघोष थेरवादी पंथाच्या पाली शाखेपैकीं असून सीलोनमध्यें रहात असे. त्याचें आणि त्याच्या नंतरच्या लेखकांचे ग्रंथ साध्य करून घेणें हें एक मोठेंच कार्य अजून व्हावयाचें राहिलें आहे. ‘ अभिधम्मसार ’ म्हणून तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ व त्यावरील बरेंच भाष्यग्रंथ हेच आज कित्येक शतकें दक्षिणप्रांतांतील प्रमुख बौद्धधर्मीय ठिकाणीं शिक्षणाचें सारसर्वस्व बनून राहिले आहेत. यावरून असें दिसतें कीं, जरी विधायक बुद्धिमत्तेच्या जोरावर नांव घेण्यासारखा अपूर्व पंथ रेखाटणारा कोणीही निघाला नाहीं, तरी तत्त्वविचारांचे एकीकरण करण्याच्या प्रयत्नाचें पाऊल एकसारखें पुढेंच सरसावत होतें. चालू दशकांत ब्रह्मदेशांत बौद्धविहारांतील तत्त्वज्ञवर्ग थेर लेदी सॅदॉ (प्रो. लेदी) यांनीं परंपरागत विचारसरणींत ज्या नवीन सुधारणांचा उपक्रम केला आहे त्यांत गढून गेला आहे.

मध्ययुगीन व अर्वाचीन बौद्ध वाङ्मयाच्या अधिक परिशीलनानें कदाचित् असें दिसून येईल कीं, ज्या भिन्न भिन्न देशांत—उदाहरणार्थ लांबचे देश राहोत, सिलोन, सयाम व ब्रह्मदेश हेच घेतले तरी चालतील— या वाङ्मयाचें संवर्धन झालें त्या त्या देशांत संस्कृति, भाषापद्धति व परिस्थिती इत्यादीच्या राष्ट्रीय भेदानुसार मतांमध्येंही स्वत्वनिदर्शक वैशिष्ट्य उद्भवलें आहे. अशातऱ्हेच्या अतिक्रमणावर दाब ठेवणाऱ्या गोष्टी म्हटल्या म्हणजे प्रथमतः शास्त्रात्मक वाङ्मयांतील मतैक्याला डोळ्यांत तेल घालून जपणें; दुसरी, पुराणमताची गांठ घालून देणारें बुद्धघोषाच्या* शुद्धिमार्गासारखे ग्रंथ आणि त्यावरील भाष्यें; तिसरी, मध्ययुगांत युरोपांत प्रचलित असलेल्या पद्धतीप्रमाणें बौद्धांनीं आपली विद्यामंदिरें आंतर्राष्ट्रीय अर्थात् सर्वस्वी मुक्तद्वार करणें या होत. युरोपांत जशी लॅटिन ही फिरत्या पंडिताची व्यवहारभाषा होती, तशीच

* विसुद्धिमग्ग.

बौद्धाची पाली भाषा होती; अद्यापीहि बहुधा प्रत्येक अभिधम्म ग्रंथ पालींतच लिहिण्याचा प्रघात आहे. आणि, या नव्या जुन्या पुस्तकांचा अधिक परिचय झाल्यास, वरील नियंत्रणाच्या अभावीं वंश आणि परिस्थिती यांच्या अनुरोधानें पडत गेलेला फरक स्पष्ट निदर्शनास येईल.

उलटपक्षीं, जी परंपरा एवढ्या मोठ्या कालावधींत बाहेरच्या धक्काधक्कीपासून अलिप्त राहिली, जिला अंतःस्थ पाखंड मतांचाही उपसर्ग पोहोंचला नाहीं, अशा परंपरेला विकासोन्मुख मानवी मनाच्या अंतर्यामींची तळमळ शमेल इतक्या दर्जाचा विकास व व्यापकता येईल अशी अपेक्षाच करतां येत नाहीं. जी परंपरा स्वमतप्रसाराच्या बाबतींत निचेष्ट पडून राहिली व जिला परकीय विचारांचें वारेंही लागलें नाहीं, ती झोंपेंतून उठलेल्या कुंभकर्णासारखी गोंधळून जाईल यात नवल नाहीं. म्हणून ज्या गुणविशेषांनीं बौद्धधर्माला अजरामर केलें, त्यांनाच बिलगून राहिलेल्या कांहीं बालिश कल्पना व भाबड्या समजुती यांचें बौद्धधर्मावर कीट चढलेलें आढळणें साहजिक आहे; आणि प्राचीन वाङ्मय व प्रचलित परंपरा यांत तें तसें आढळतेंही; परंतु दीर्घजीवी बौद्धधर्माच्या बांधेसूद शरीरावर हें कीट चढलेलें नजरेस आलें तरी पूर्वतत्वज्ञानाच्या इतिहासाचे अभ्यासक, व भावी तत्त्वज्ञानाचे जनक या उभय वर्गांतील लोकांना त्याविषयीं वाटणारें कुतूहल रतिमात्र कमी होणार नाहीं.

एका प्राचीन अविच्छिन्न परंपरेचें प्रत्यक्ष अस्तित्व व स्वरूप यांना किती विलक्षण ऐतिहासिक महत्त्व असतें याचा घटकाभर विचार करून पहा. आपण युरोपियन ज्या तत्त्वपरंपरेच्या कक्षेंत फिरत आहोंत, तिच्या उगमाचा माग काढीत आपण पूर्व आणि पश्चिम यांच्या दरम्यानच्या थेल्स प्रांतांत सुमारें २५ शतकें मागें जातों आणि तिला ग्रीकांची तत्त्वज्ञानपरंपरा असें नांव देऊन तिचें असाधारणत्व ध्वनित करतों; परंतु वस्तुतः ती कांहीं ग्रीकेतर तत्त्वप्रणालीशीं एकजीव झाली आहे.

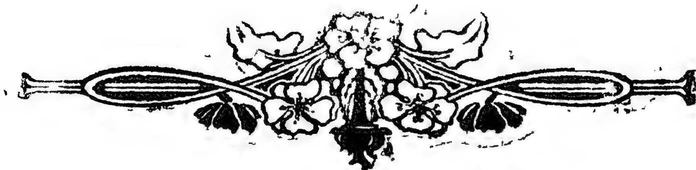
इतकेंच नव्हे तर, तिच्या बरोबरच्या इतर परंपरागत संस्कृती छिन्नविछिन्न होऊन रसातळाला गेल्या तरी ही आपल्या कार्यक्षमतेच्या जोरावर जीव धरून राहिली आहे. नानाविध दंतकथा आणि रूढाचार यांचा बुजबुजाट झालेल्या समाजभूमिकेंत वाढण्याइतका तिच्यानें टिकाव धरला यावरून तिची सर्वोत्कृष्ट कार्यक्षमता दिसून येते.

कालाच्या प्रचंड ओघांत नामशेष झालेल्या तत्त्वसरणींची गणती करितांना हिराक्लिटस, ल्युकिपस्, डिमॉक्रिटस् वगैरे कित्येक तत्त्वसंग्राहकांची नांवें घेतां येतील. त्यांचे ग्रंथ नाहींसे झाले; त्यांचे विचार अजिबात बुडाले नसले तरी त्यांना काल प्रवाहावरून ओढून काढून वादप्रधान पुस्तकी विद्येनें सर्वस्वी आपल्या कबजांत घेतलें आहे. अलंकारिक भाषा सोडून सांगावयाचें म्हणजे प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांनीं त्यांच्या ग्रंथांतील उतारे घेतले असल्याकारणानें वादविवादांतील खंडनमंडनाला रंग आणण्याचें एक साधन एवढ्यापुरतेंच त्याचें आपल्याला महत्त्व वाटतें. इजिप्शियन् उपनगरांचे वालुकामग्न अवशेष धुंडाळून डिमॉक्रिटसच्या डायॉक्लिसास्च्या तोडीच्या किंवा हिराक्लिटसच्या अनामिक प्रबंधाच्या मोलाच्या वस्तुचा शोध लागला असता तरी तेवढ्यानें, ज्या संस्कृतीचे चार दोन तुकडेच शिल्लक आहेत अशा संस्कृतीच्या शोधाला फार तर तोंड लागल्यासारखें झालें असतें. पण एवढ्यानें क्रमागत परंपरेची अखंड सांखळी जोडतां आली असती असें मुळींच होत नाहीं.

परंतु हिराक्लिटसचें *विश्वप्रवहणाचें तत्व आणि डिमॉक्रिटसचें नैसर्गिक कार्यकारणभावाचें तत्त्व या दोहोंचा समावेश करणारा तत्त्वसंग्रह बौद्धदर्शनांत जय्यत तयार आहे. धम्मामध्यें तो प्रथमपासूनच ध्वनित केलेला होता व हळूं हळूं अभिधम्मामध्यें त्याला परिस्फुटता आली, आणि थेरवाद्यांनीं मांडलेल्या तत्त्वपरंपरेविषयीं आपल्याला परमावधीची

*Universal flux

आस्था वाटते त्याचें कारणही हेंच. थेरवाद्यांची परंपरा केवळ सापेक्ष संबंधानेंच शुद्ध आणि स्वतंत्र आहे असें नाहीं. पूर्व आणि पश्चिम यांच्या मध्यवर्ती देशांत जी कांहीं प्रमुख तत्त्वसंघटना मूळ निर्माण झाली तिच्या साधनानें पुढील तत्त्वान्वेषणाची मुहूर्तमेढ रोंवण्याचें काम पाश्चात्त्यांनीं कधींच केलें नाहीं; परंतु पौर्वात्त्यांनीं तिच्या तोडीची तत्त्वसंघटना निर्माण केली या दृष्टीनें बौद्धधर्माचें महत्त्व विशेष आहे. आधुनिक विज्ञानामुळें पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाला हल्लीं झोंके मिळत असले तरी तें हिराक्लिटस आणि डिमॉक्रिटस् यांच्या विचारसरणीच्याच मार्गाला लागत आहे. त्यामुळें त्यांच्या तत्त्वांची यथार्थता अखेर सिद्ध होईल यांत शंका नाहीं. परंतु प्रस्तुत काळ व भावी काळ या दोहोंवरच शास्त्रज्ञांनीं आपली दृष्टी खिळवून शास्त्रीय पूर्वपरंपरेच्यापरामर्षाची कामगिरी तत्त्वज्ञाने इतिहास लिहिणाऱ्यांवर सोंपविली आहे. यामुळें डिमॉक्रिटसचे ग्रंथ ज्या भूमींत नाश पावले, त्याच भूमींत शास्त्रीयज्ञानाच्या परंपेरेचें बीज रुजलें कसें व बौद्धधर्मीय भूमींत वैद्यक व मानसशास्त्र या व्यतिरिक्त इतर सर्व दृष्टींनीं शास्त्रपरंपरा अजिबात खुरटून कशी गेली हें कोडें इतिहासज्ञांना अजून उलगडावयाचें आहे.



प्रकरण ३ रें

धम्म आणि अनात्मवाद.

आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून पालीवाङ्मयाचा इतिहास व क्षेत्र यांची थोडी कल्पना आली असेलच. आतां आपणाला पालीवाङ्मयां-तर्गत सामान्यतत्त्वें आणि ध्येयें यांचें अधिक आकलन करून घेतलें पाहिजे. कारण अर्वाचीनांच्या आधारावर टीका करणारांनीं पालीवाङ्मयांत अपूर्व असें कांहींच नाहीं म्हणून कितीही दोषारोप केला, तरी अशा परिशीलनाच्या योगानें एक काळ असा येईल कीं, त्या वाङ्मयानें तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासांत फार महत्त्वाची भर घातली हें लोकांना पटूं लागेल.

मागील प्रकरणांत असें दाखविलें कीं, बौद्ध तत्त्वज्ञांच्या दृष्टीनें धम्म किंवा नियति म्हटली म्हणजे तिनें अपौरुषेय, सनातन, विश्वव्यवस्थिति सूचित होते, आणि या व्यवस्थितीच्या अनुरोधानें चराचर वस्तुजातीची किंबहुना देवादिकांचीही हालचाल, घडामोड व उदयास्त चालत असतात. परंतु त्या शक्तीचें वर्णन करण्याची रूढ पद्धत निराळी आहे. तथापि, अतिप्राचीन ग्रंथांत अशा प्रकाराचा तत्त्वनिश्चय गूढ अनिश्चित स्वरूपाचें पण जिव्हाळ्याचें प्रमेय म्हणून मानला आहे; आणि जसजसे आपण प्राचीन वाङ्मय वाचित जातों तसतसें आपल्यालाही तें पटूं लागतें. त्यावरून असा निष्कर्ष निघतो कीं, (१) आदिकारणविरहित व अनेक लोकघटित विश्वाचे क्रमानें संघटन होत होत तें शाश्वता-पासून निघून शाश्वताकडेच जात आहे. (२) हा विश्वव्यापार भौतिक, आध्यात्मिक आणि नैतिक स्वरूपांत अत्यंत सुयंत्रित चालला आहे. (३) या विश्वविस्तारांत स्वैरपणा, यदृच्छा किंवा गोंधळ यांना कोठेंही थारा नाहीं.

जेव्हां तात्त्विक प्रमेयांना सूत्ररूप देण्याइतकें बौद्ध तत्त्वज्ञानाला चिकित्सक पद्धतीचें व आत्मनिरीक्षणाचें वळण लागलें, तेव्हां त्यांनीं धम्म शब्दाच्या व्यंग्यार्थाची मीमांसा केली. बुद्धघोषानें या मीमांसेचा अनुवाद केलेला आपल्याला पहावयास सांपडतो. त्याच्या मतें धम्म शब्दांत पुढील कल्पना येतात:–(१) अध्ययनाच्या योगानें ज्यांत निष्णात व्हावें लागतें, अशा प्रकारचा वाचिक अथवा प्रबंधात्मक मतविशेष (पाली: परियत्ति). (२) हेतु ! ' धम्म–मीमांसा म्हणजे हेतुविषयक ज्ञान ' या वचनावरून हा अर्थ उघड होतो. (३) सन्मार्ग किंवा धर्मभीरुता; जसें ' सन्मार्ग व कुमार्ग (धम्म व अधम्म) यांचें समान फल नसतें; कुमार्ग अंतीं दुःखकारक असून, सन्मार्ग सुख- परिणामी असतो. (४) सृष्टिक्रमः या अर्थीं निःसत्ता-निर्जीविता म्हणजे अवस्तुता, अभाव आणि अनात्मता, उदाहरणार्थ पुढील उक्ती पहा: ' जेव्हां विज्ञानाचें ठायीं मानसिक चमत्कार (धम्म) घडतात; ' ' तो चमत्कारांच्या (धम्म) स्वरूपाचें चिंतन करीत असतां, ' धम्म शब्दाच्या या चतुर्विध स्पष्टीकरणामुळें आपल्याला सर्व थेरवादी बौद्ध- दर्शन करतलामलकवत् होऊन बसतें. इतर धर्मपंथांतील दिव्य विभूति, उच्चस्थानावरून अवतरणारें ज्ञान, परित्राणोत्सुक लोकोत्तर प्रेम व सामर्थ्य, लोकांचीं अंतःकरणें पारखून आकर्षण करणारी प्रतिमेची गुरुकिल्ली, आदर्शभूत पुरुषोत्तमत्व इत्यादी कल्पनांपासून मानवजातीचें जें कांहीं कार्य झालें तें सर्व प्रियदर्शन बुद्धदेवांच्या मूर्तिच्या ठायींच एकवटलें होतें. एकीकडे सुसंघटित भिक्षुवर्ग व एकीकडे श्रद्धावंत गृहस्थवर्ग, या दोघांचें त्यागव्र- ताचें आचरण चालू होतें आणि या त्यागानें आपण जें गमावतों त्याच्या शतपट कमावतो अशी संसारी जनांचीही श्रद्धा होती म्हणून त्याकाळीं अत्युत्कृष्ट स्वरूपाची समाजहितैक्यबुद्धि जनतेच्या अंतःकर- णांत वृद्धिंगत झाली. धम्मामध्यें आणखीही एका कल्पनेचा अंतर्भाव होतो. ती ही कीं, कल्पनांची वास्तविकता व वाद मनोव्यापारांचें फल

व हेतु, मनाचें कारकत्व हीं सर्व धम्मांतच येतात; तसेंच लोकांनीं चर्चेचा विषय धम्म हा केला व पुढच्या पिढीला धम्मविषयक कल्पनांची जिंदगी पोहोंचविली तरी स्वतः त्यांचे सर्व जीवितव्यापार धम्मांतर्गत व धम्मानुसारी असेच होते. सुत्तपिटकांत म्हटलें आहे कीं, धम्माची जाणीव म्हणजे शाश्वत, सुयंत्त व सहेतुक अशा कार्यपरंपरेचें सूक्ष्म निरीक्षण होय. ही परंपरा पूर्णपणें आकलन केली कीं, जीविताचा प्रारंभ किंवा त्याची अंतिम अवस्था किंवा जीवात्म्याच्या रूपानें प्रकटलेलें त्याचें सद्यःस्वरूप एतद्विषयक सर्व तर्कटांना मनुष्याच्या मनांत थारा मिळत नाहीं.

आतां धम्म शब्दाच्या चारही प्रकारच्या अर्थाचा अधिक खोल विचार करून त्यांत बौद्धधर्माचें सर्वस्व कसें भरलें आहे तें पाहूं.

धम्म शब्दाचा शेवटचा पर्याय सृष्टिक्रम—विशेषतः मानसिक वस्तु किंवा मनोऽवस्था हाच प्रथम घेऊं. मानसिक अवस्थांमध्यें केवळ सृष्टिक्रमापलीकडे आत्मा किंवा अहंभाव किंवा कांहीं मूलतत्त्व मुळींच नाहीं. या गोष्टीवर कटाक्ष ठेवण्यांतच बौद्धधर्माचें सारसर्वस्व आहे. तें कसें ? तर बौद्धांच्या तत्त्वज्ञानांत ही गोष्ट मुद्याची म्हणून पुनः पुनः ठासून सांगितली आहे; मनोऽवस्थेला कारणीभूत होणारा कोणीतरी आहे व तो केवळ मनोऽवस्थेबरोबर जात येत नसून स्थिर आणि शाश्वत आहे, या मताचा बौद्धधर्मानें साफ इनकार केलेला आहे. अव्वलपासून अखेरपर्यंत हा तात्त्विक निषेध इतका सर्रास आढळून येतो कीं, त्यामुळें बौद्धदर्शन केवळ नकारात्मक आहे, त्यांत विधायक रचना मुळींच नाहीं असाही आरोप केला जातो.

यासंबंधीं पुष्कळ उतारे देतां येतील पण वस्तुवादाचें खंडन ज्यांत उत्कृष्ट रीतीनें केलें आहे असा एक उतारा पुढें दिला आहे. पुढील कविता वाजिरानामक भिक्षुकिणीच्या असाव्यात असा तर्क आहे:—

'मारः—ही 'सत्ता' कोणी घडवून आणली ? या सत्तेचा कर्ता कोठें आहे. ही उद्भवली कोठून ? ही सत्ता संपून कशाच्या ठायीं विलय पावते ?

वाजिराः—सत्ता ? एकसारखें त्याच शब्दाचें पालुपद कशाला चालविलें आहेस ? मारा, तूं मिथ्यावादाकडे वहात गेला आहेस. हा एक निव्वळ घटनांचा पुंज आहे. यापासून तुझ्या हातीं 'सत्ता' मुळींच लागावयाची नाहीं. कारण र, व थ हीं निराळीं अक्षरें जोडल्यानें होणाऱ्या कार्याचा बोध जसा 'रथ' शद्बानें होतो, तद्वतच समष्टि असेल तेथें 'सत्ता' शब्द योजावयाचा असा आपला प्रघात पडून राहिला आहे' (थेरीगाथा).

तसेंच बुद्धाचा पट्टशिष्य* आनंद यानें एकदा त्याला विचारलें, "भगवन्, जग शून्य आहे असें म्हणतात त्याचा अर्थ काय ?" बुद्धानें उत्तर केलें, "याचा अर्थ जगांत आत्मा किंवा आत्म्याशीं समानधर्म असें कांहीं एक नाहीं. तर मग शून्य काय आहे म्हणून विचारशील तर पंचेंद्रियें, मन आणि मनःसंबंधीं संवेदना हीं सर्व आत्म्याच्या नांवानें शून्य आहेत."

तसेंच भिक्षूंना उद्देशून एकदां म्हटलें आहे. "बंधूनों आत्मा किंवा तत्संबद्ध दुसरें कांहीं वस्तुतः अस्तित्वांत असणें शक्यच नाहीं, तर विश्वात्मकभावानें आणि अहंभावानें असणारा 'मी' अच्छेद्य, नित्य, अक्षर असा शाश्वतकाल राहील असें प्रतिपादन करणारें मत सर्वथैव मूर्खपणाचेंच नाहीं काय ?"

या सर्वात्मवादाच्या निषेधाची मजल न्यायतःच थोडी पुढें जाणें शक्य होतें; पूर्वी हरएक दर्जाच्या देवादिक अतिमानुष व्यक्तींच्या परंपरेचा पृथ्वीवरच काय पण स्वर्गांतही जो सुकाळ झाला होता, त्या

* परिशिष्ट व टीप ५.

पर्यंत देखील ही निषेधवृत्ति येऊन थडकली. देवादिक सर्वच 'सचेतन प्राणी होत आणि प्राण कोणत्याही रूपाने प्रकट झाला तरी स्वभावतःच अशाश्वत, क्षर आणि तापग्रस्त असा आहे. 'सिंहसुत्तामध्यें म्हटलें आहे, कीं दीर्घ व सुखासक्त जीवितक्रमामुळें देवांना या गोष्टीचा विसर पडतो; अखेर जगांत एखादा बुद्ध जन्मास येतो आणि 'ज्याप्रमाणें संध्याकाळच्या वेळीं वनराजांची स्वारी गुहेबाहेर गर्जना करूं लागली म्हणजे सर्व पशूंची गाळण उडून ते छपून बसतात, त्याप्रमाणें बुद्ध हा, देव आणि मानव याच्यापुढें धम्माचा घोष करून सर्व जड वस्तु आणि मन यांचा पुनः पुन. संयोग वियोग चालू असतो हें तत्व जाहीर करतो; तेव्हा तें श्रवण करून देव दुःखाकुल होऊन म्हणतात "आम्हीं नित्य, स्थिर, शाश्वत आहोत अशी आमची कल्पना होती परंतु अनित्य, अस्थिर, क्षणिक अशा व्यक्तित्वानें आम्ही जखडलेले आहोंत."

ब्रम्हलोकांतील देव वक याच्या 'कथासुत्तांत' असेंच भ्रमनिरसन केल्याची एक गोष्ट आहे. तो देव बुद्धापुढें प्रकट होऊन म्हणाला, "ब्रम्हलोक नित्य व जन्म जरामरणरहित आहे आणि मुक्ति कांहीं त्याच्यापलीकडे नाहीं." तेव्हा बुद्धानें उत्तर केलें कीं, "तुझा स्वर्ग नित्य, निरपेक्ष, भंगुरतेपासून मुक्त आणि मोक्षदायक आहे असें जें तूं प्रतिपादन करतोस तें केवळ अज्ञानमूलक आहे."

सर्व देवतांच्या ठायीं कांहीं एक निरपेक्ष तत्व असतें व देव खरोखरी अस्तित्वांत असतात, हें नाकबूल करण्याचा बुद्धाचा प्रयत्न नव्हता, हें वरील विवेचनावरून दिसून येईल. देवांचे अस्तित्व तर गृहित धरलेंच होतें, त्यांचें आयुर्मान दीर्घ व फार सुखकारक होतें, शरीररचना अधिक उत्कृष्ट असून तिला बंधनें फार कमी होतीं व त्यांची संचार शक्तीही अनिर्बंध होती; पण मानवजातीप्रमाणें तेही सृष्टिनियमाच्या

अंकित होते, अर्थात् त्यांच्याठायीं विश्वव्यवस्थेची पूर्तता स्वभावत:च होत असे. विश्वव्यवस्था त्यांनीं आंखून दिली नाहीं, व तिच्यांत फेरफार करणें किंवा तिचा नाश करणें हें देखील त्यांच्या हातीं नाहीं. मनुष्यांचा दुष्कृत्यामुळें अमुक ठिकाणीं सृष्टिची घडी बिघडली, अमुक एका ठिकाणीं सृष्टिदैवतांनीं पर्जन्याचा वर्षाव अडवून धरला, अशा गोष्टी घडल्याचें आपल्या ऐकण्यांत येतें हें खरें; तथापि तीं दैवतें कोणत्याही प्रकारें विश्वाचे अधीश्वर किंवा नियन्ते नसल्यामुळें त्यांना प्रार्थनेने प्रसन्न करून घेण्याचें कारण नाहीं. प्रत्येक सदाचरणी बौद्धाची खात्री असे कीं, त्यांची आपणाला काडीइतकीही भीती बाळगावयाला नको. आणि, ‘ एखाद्या ताकदवान माणसानें जोरानें हिसडलेल्या बाहूप्रमाणें ’ आजकाल जरी ते देव गिरके घेत स्वर्गांतून उतरून पृथ्वीवर धम्मोपदेश करणाऱ्या एखाद्या बुद्धाभोंवती जमा होत नसले, तरी अजूनही ते अस्तित्वांत आहेत अशी प्रत्येक पुराणमताभिमानी बौद्धांची समजूत असते. या अनंत विश्वांत मानव जातच फक्त वास करीत आहे, अशी आकुंचित बुद्धि तरी का बाळगा असा यांचा मुद्दा असतो. सारांश, बौधसांप्रदायांत नास्तिकपणा असेल तर तो उगाच नांवापुरताच आहे.

तसेंच सौकर्यास्तव म्हणा किंवा आवश्यकता म्हणून म्हणा ‘अहं’ किंवा ‘आत्मा म्हणून कांहीं कल्पून आपणा सर्वांना बोलणें सक्तीचें भाग असतें. या मुद्यावरही बौद्ध आपल्याशीं वाद घालीत नसतात. ‘ आत्मा आत्म्याला दोष देतो ’ अशा तऱ्हेचा शब्दप्रयोग पालीमध्यें मनोदेवतेच्या टोंचणीसंबंधानें करण्यांत येतो; तसेंच ‘ आत्मवशीकरण, आत्म्याची समतोल स्थिती, आत्महित, वगैरे अर्थाचे शब्द बौद्ध नीतिशास्त्रांत येत असतात; असे सर्व शब्द केवळ भाषासंकेत आहेत, असा भाष्यकारांचा त्यांवर शेरा असतो. सामान्यत: विज्ञानाची साक्ष याच्या एकसूत्रतेवरून पटत असते हें खरें आहे. तथापि अर्वाचीन-

मानसशास्त्र बौद्धांच्या सिद्धांताकडे झुकत आहे हें सांगावयाला नको. अनुभवावरूनही असेंच दिसतें कीं, जिला आपण एकसूत्रता म्हणतो तिचें कार्य मात्र पुष्कळ वेळां विरुद्ध असतें. संवेदनाशास्त्राचाही अभिप्राय असाच आहे. एकसूत्रता म्हणतात ती फक्त भिन्नभिन्न, सतत बदलणाऱ्या अवयवांची असून, कधीं कधीं ते अवयव परस्पर विसंवादी होऊन त्यांत फूट पडते व विज्ञानाचें दोन किंवा तीन देखील निरनिराळे ' गट ' होतात. तथापि 'सामान्यतः आपण प्रत्येकजण घटना समुच्चयाचा एक एक गट आहोंत ' (भीक्षीणी वाजिरा) अर्थात् या गटाला कांहीं तरी शब्दचिन्ह पाहिजे. म्हणून, अभिधम्मांत या लौकिक रीतीला मान दिला आहे, पण त्यांतही सावधगिरी ठेविली आहे. एका ठिकाणीं मूर्त आत्मावस्थेंत अंतर्भूत ' या शब्दावर टीका करतांना बुद्धघोष म्हणतो कीं, ' हा माझा आत्मा ' अशी लोकांची खुळचट कल्पना असते, तिला अनुलक्षून शरीर आणि मन यांना आत्मावस्था असें म्हणतात.

परंतु मनुष्यांच्या किंवा देवांच्या ठायीं असलेला घटनांचा भंगुर ' गट ' एवढाच अर्थ व्यक्त होत असतांना *चैतन्यवादी किंवा अद्वैतवादी मतें उचलून धरण्याकरतां त्या शब्दाचा जेव्हां उपयोग होऊं लागतो, तेव्हां मात्र आत्मा किंवा अहं या शब्दांचें जोराचें खंडन केलेलें आढळतें; जेव्हां जेव्हां आत्मा म्हणजे त्या तात्पुरत्या गटांत वसत असलेला एक गूढ चिमुकला पदार्थ असून तो जन्माच्या वेळीं किंवा आधीं येतो, या विकारी शरीराचा एखाद्या कवचीसारखा उपयोग करून घेतो आणि तो मरणाच्या वेळीं उडून जातो, तेव्हांही तो स्वतः अविकारी, शाश्वत, व सृष्टिनियमातीत असतो असा ध्वनि निघूं लागतो. तेव्हां मात्र बौद्धमताप्रमाणें तें भयंकर प्रमादाचें निदर्शक समजावें.

---

* (Animistic and absolutistic philosophy)

अंतर्यामीं वास करणारें दैवत किंवा सखा असतो ही कल्पना साधारणपणें सर्वच लोकांच्या रूढ समजुतीपैकीं आहे. आणि, ती चैतन्यवादी कल्पना या नांवाखालीं मोडते. आणि, याच अंतःस्थ, चिमुकल्या व्यक्तीला उज्ज्वलतर स्वरूप दिलें जातें आणि ती एक खराखुरा प्राणी असून मनुष्यावर आरोपिलेल्या सर्व गुणांच्या व उपाधींच्या आंत ती कूटस्थ आहे व तिच्यामुळें एकसूत्रतेचा प्रत्यय येतो, अशी भावना होऊं लागली कीं, त्याला अद्वैतमत म्हणतात. इंग्रजींत या अर्थीं कधीं soul तर कधीं self किंवा Ego हे शब्द येतात, पण Self किंवा Ego हे शब्द योजिलें असतांना जाणीवेच्या गटाचें चिन्ह हा अर्थ नसून जडातीत ' अहंता ' असा अर्थ ग्राह्य असतो.

चैतन्यवाद आणि अद्वैतवाद यांना हिंदुस्थानांत जें विकृतस्वरूप प्राप्त झालें होतें त्यावर बौद्धमताचा कटाक्ष होता. या दोन्ही वादांच्या मुळाशीं पुढील गोष्टी होत्या. (१) चैतन्यवादांत ज्यांची उत्तरें येतात अशा बालिश शंका; (२) सर्व वस्तूंच्यांठायीं प्रथम सामवायिक रचना व नंतर अवयव विभाग उत्पन्न होतो असा युक्तिवाद; (३) सृष्टि निर्माण कौशल्य व मानवजातीच्या सर्वंकष कल्पना याविषयीं लोकांची आदरबुद्धी—या गोष्टींसंबंधानें समाधानकारक निर्णय करण्याचा प्रयत्न केल्यामुळेंच या दोन्ही वादांना विकृत रूप आलें होतें. परमात्मा हा अखिल विश्वांस गूढ रूपानें वसत असला, तरी मानवतेच्या बाह्य नसून तो मनुष्यांतही गूढरूपानें वास करतो; व मनुष्यांचा साक्षात अंतरात्मा तोच होय, या कल्पनेवर उभारलेल्या संप्रदायांत वरील सर्व गोष्टींचा अंतर्भाव होतो; याला आपण ' आत्मवाद ' असें म्हणूं.

अत्यंत प्राचीन वैदिक सूक्तांत वाऱ्याला आत्मन् किंवा वरुणाचा श्वास असें म्हटलें आहे, म्हणजे विश्वरचनेवर मूर्तत्वाचा आरोप कर-

त्याच्या अगदीं जवळची ही पायरी असें कांहीं अंशीं म्हणतां येईल. पुढें श्वास ही एक देवता व अंतरात्म्याचें बाह्य लक्षण आहे असें मानण्यांत येऊं लागलें. ख्रिस्ती कल्पनेंप्रमाणें 'न्यूमा' (Pneuma) शब्दाचा अर्थ श्वास व चैतन्य असा दुहेरी होऊं लागला, त्याप्रमाणें आत्म्यासंबंधीं कल्पना विकास पावत जाऊन अखिल विश्वव्यापकब्रह्म आणि मानवीप्राण अथवा जीवात्मा असा त्या शब्दाचा दुहेरी अर्थ होऊं लागला. उपनिषदादि ग्रथांत आत्मवादाचें गूढ, अचिन्त्य व भक्तिप्रवण स्वरूप प्रकट झालें आहे व ह्या दृष्टीनेंही विचार केल्याखेरीज बौद्धमतानें त्यावर हत्यार उपसून हल्ला कसा चढविला यांतील मर्म समजणार नाहीं. त्याकाळीं सर्वत्र चैतन्यवादी अंधश्रद्धा आणि आत्मा व गूढवाद यासंबंधीं अतिभौतिक तत्त्वें यांचा अतिशय सुकाळ झाला होता असें पिटकांतील वर्णनावरून अनुमान निघतें; परंतु केवळ आत्मवादी मतांना तोंड देण्याकरितां बौद्धांनीं तार्किक प्रमाणें जय्यत तयार ठेवलीं होतीं, असेंही दिसून येईल.

ब्रह्म म्हणजे विश्वजीवन व विश्वव्यवस्था यांतील अव्यक्त तत्त्व होय, या मुद्यावर बौद्धदर्शनानें म्हणण्यासारखा हल्ला केला नाहीं. ब्रह्मा या सगुण दैवताविषयीं पाहतां तो देवाधिदेव होता, परंतु त्याची कृपा किंवा अवकृपा यांचा मनुष्याच्या मुक्तीशीं तिळमात्र संबंध नव्हता. बुद्धसंवादावरून असें दिसतें कीं, ब्रह्मा सर्वज्ञ आहे असा टेंभा मिरवतांच त्याच्या अग्रेसरत्वाची चेष्टा होऊं लागली. जे भक्तिप्रधान आचार मरणोत्तर ब्रह्मलोक प्राप्त करून घेण्याचें साधन म्हणून समजले जात, त्यांचा बौद्धांच्या दृष्टीनें तादृश उपयोग कांहीं नव्हता; कारण अशा तऱ्हेचा उद्देश ते निकृष्ट दर्जाचा मानीत असत, त्यांच्यामधें भक्तीचा खरा उपयोग अंत:करणाची बंधमुक्तता सुलभतेनें करून घेणें एवढाच होता.

परंतु, तेंच विश्वव्यापक तत्त्व केवळ विश्वात्मा नसून प्रत्यक्ष 'मी' म्हणून ओळखला जाणाऱ्याचाही आत्मा आहे, आणि त्याचा साक्षा-

स्कार करून घेण्यांतच परमोच्चतारक सत्य भरलेलें आहे, अशा तऱ्हेचें प्रतिपादन होऊं लागलें म्हणजे मात्र बौद्धदर्शन दंड ठोकून पुढें सरसावतें आणि मोठ्या निकरानें प्रतिपक्षांशीं दोन हात करूं लागतें.

बृहदारण्यकोपनिषदांत म्हटलें आहे कीं, " आरंभीं विश्व केवळ आत्ममय होतें आणि मनुष्य हें त्याचें मूर्तरूप होतें.... ...मग त्यानें विश्वें निर्माण केलीं. एखाद्या मनुष्याला आत्म्याचे ज्ञान होऊन, ' मीच तो आहे ' असें तो म्हणूं लागला तर खरोखरच तो विश्व आहे, नव्हे, तोच विश्व आहे. हा आत्मा म्हणजेच ईश्वर, अखिल भूतभविष्य वस्तुजाताचा स्वामी होय असें ज्याला स्पष्टपणे दिसून येतें त्याला कसलेंच भय उरत नाहीं. "

यावर बौद्धांचें उत्तर असें आहे कीं, ' विश्वाच्या ठायीं आत्मा किंवा तत्सदृश कांहीं नाहीं तें सर्वस्वी शून्य आहे. " आतां या वचनाच्या पूर्वसंदर्भावरून येथें विश्व म्हणजे इंद्रियगोचर मायिक पसारा एवढाच अर्थ अभिप्रेत आहे अशी कदाचित् शंका येईल; परंतु तसें असतें, तर आत्मा विश्वाच्या अंतर्यामीं वसत नसून तो मायातीत आहे, एवढें ज्यांत मान्य केलें आहे किंबहुना अट्टहासानें प्रतिपादन केलें आहे, असें दुसरें उतारे सांपडणे जरूर होतें. परंतु, वस्तुतः बौद्धमतांत दोन ठळक मुद्दे आढळतात. (१) आत्मा नानाप्रकारें प्रसृत झाला आहे असें जे भाविक लोक मानतात, ते खरोखरी व्यक्तित्वाचे पांच किंवा कोणता तरी एखादा घटक (स्कंध) हाच आत्मा असें धरून चालतात असें विधान, व (२) आत्मा हा पांच घटकांपैकीं एखाद्याच्या ' ठायीं ' किंवा तत्संबंद्ध असतो या कल्पनेचा सरसहा निषेध.

आत्म्याच्या ठायीं ईश्वर पहावयाचा, मायिक पसाऱ्यामध्यें मायातीत किंवा निरुपाधिक तत्त्व शोधावयाचें, या प्रवृत्तींवर बौद्धांनीं आक्षेप घेतला आहे. आत्मा शाश्वत, अमर, जरामरणदुःखापासून अलिप्त

आणि सत्य आहे, असें म्हटल्यास त्यावर बौद्ध म्हणेल, 'ठीक, मग प्रत्येक वस्तुमात्र आणि तिच्या ज्ञानाचें साधन हीं सर्व वास्तविक अशाश्वत आहेत हें तुम्हांला कबूल असेलच, आतां जें अशाश्वत त्याच्यामागें विकृति आणि ताप ठेवलेच आहेत, तें मुक्त नाहीं अर्थात् तें आपल्या नियमाधीन मायामय स्वरूपाच्या ताब्यांत असणार. तर मग असा विषय किंवा विषयीं हा माझा आत्मा, हें माझें अहंस्वरूप अशी भाषा करणें उचित आहे काय ?' अशा नमुन्याची ठरीव प्रमाणपद्धति पुष्कळ पिटक-सुत्तामध्यें योजलेली आहे. आणि आत्मा, जीव, सोऽहंभाव या शब्दा-मध्यें केवढा अर्थ भरून राहिला आहे, याचा उपनिषदांतील उताऱ्या-वरून—'मी विश्वात्मा आहे,' 'या जीवाच्या ठायीं ईश्वराला पाहतों' इत्यादीवरून विचार केल्यास इतक्या अमर्याद दुराग्रहपूर्ण गूढवादावर धार्मिक व तात्त्विक प्रत्याघात होणें अगदीं अपरिहार्य होतें ही गोष्ट आपल्याला पटते. अशारीतीनें स्थलकालविशिष्ट संबंधाच्या दृष्टीनें विचार केल्यास बौद्धधर्माची निषेधपर प्रवृत्ति विक्षिप्त किंवा युक्तिरहित नसून स्वाभाविक व अपरिहार्य आहे असें वाटतें.

परंतु, गूढवादाची परम सीमा असा जो 'सोऽहं' वाद तेवढ्या अंगापुरताच बौद्धधर्माचा झगडा होता असें मात्र मुळींच नाहीं. आत्म-वादाचें अगदीं एका टोंकाचें स्वरूप बौद्धधर्मांत आहे हें प्रसिद्धच आहे. (बरेच थेर म्हणजे कांहीं अंशीं बदललेले ब्राह्मणच होते;) परंतु एकंदर वादक्षेत्र याहून फारच विस्तृत होतें. आत्मवादाचे जे प्रकार पिटकांत सांगितले आहेत. त्यांवरून असें दिसतें कीं, जीवाचें किंवा आत्म्याचें स्वरूप व भवितव्य यासंबंधीं आत्मवादांत परस्पर-विरुद्ध वादग्रस्त तर्क भरले आहेत, त्यांत आत्म्याच्या निरुपाधिक किंवा दिव्यस्वरूपाचा विचार नसल्यामुळें ते युरोपियन अतिभौतिक तत्त्वज्ञानांतील तद्विषयक तर्कांशीं बरेच जुळते आहेत; उदाहर-णार्थ, आत्मा सांत आहे कीं अनंत आहे, जड आहे कीं सूक्ष्म आहे,

मरणोत्तर त्याला सुख मिळते कीं दुःख मिळतें, तो स्वयंभू आहे कीं परप्रकाश आहे, शाश्वत आहे कीं अशाश्वत आहे इत्यादि, इत्यादि. सुत्तपिटकांत या नानाविध तत्त्वोपन्यासांचा कित्येक वेळां नुसता पाढा वाचला आहे, तर कित्येक वेळां असले वाद अगदीं निष्फळ आहेत, बहकलेल्या बुद्धीचे हे निरर्थक उपद्व्याप आहेत, अशा शब्दांनीं त्यांची संभावना केलेली आहे. पाश्चात्यांच्या प्रक्रियेशीं यांचा एक महत्त्वाचा भेद दिसून येतो तो असा कीं, लीब्निट्झनें जसें मोनॅडचे(Monad) तत्त्व मांडलें तशा प्रकारचा आत्मे किंवा जीव आणि त्यांचे परस्पर-संबंध याविषयीं कोठेंच तत्त्वोपक्रम झालेला आढळत नाहीं. त्यांच्या विचारांचा सर्व भर एकात्मकतेवर आहे.

एखाद्या धर्माचा भिक्षुवर्ग देशोदेशीं पर्यटण करीत असला म्हणजे त्याच्या तोंडून अशा प्रकारचे तार्किक विचारतरंग ऐकावयाला मिळतात. असे भिक्षुवर्ग बौद्धधर्माच्या उदयकाळीं पुष्कळच होते; त्यांतील लोक एखाद्या उपवनांत किंवा सभागृहांत जमा होत, स्पष्टोक्तिप्रचुर भाषेत असल्या विषयांचा उहापोह करीत आणि आपापल्या पद्धतीनुसार सत्य आणि मोक्ष यांची विचिकित्सा करीत. पण अशा प्रसंगीं विचाराला शब्दच्छलाचें अपायकारक स्वरूप प्राप्त होई; या सर्व चैतन्यवादी तर्कटांचा, मग तो चैतन्यवाद सर्वभूतात्मक असो, कीं व्यक्तिप्रधान असो अचुक प्रतिकार करणाऱ्या विचारसरणीचा उपक्रम तशाच एका फिरत्या भिक्षुवर्गानें केला; त्या भिक्षुवर्गाला तेव्हां शाक्यपुत्र म्हणत असत व हल्लीं आपण त्यांना बौद्ध या संज्ञेनें ओळखतों.

बौद्धधर्मानें त्या काळीं प्रचारांत असलेल्या एक प्रकारच्या संशय-वादाचाही प्रतिनिषेध तितक्याच जोरानें आणि अतिशय परिणामकारक रीतीनें केला, परंतु त्याचा विचार कार्यकारणभावावरील पुढील प्रकरणांत करणें अधिक सोयीचें होईल. फाजिल शब्दावडंबरानें भरलेल्या अतिभौतिक तर्कटांवरून नेमकें शास्त्र धरावें लागल्यामुळें बौद्धांचा धर्म

व तत्त्वज्ञान अतिशय निश्चल व विलक्षण उठावदार कसें बनलें, एव-ढ्याच मुद्यावर मला प्रस्तुत प्रकरणांत भर द्यावयाचा आहे.

बौद्धांच्या चळवळीमुळें ज्याची प्राणप्रतिष्ठा झाली व बौद्धसंस्कृतीमुळें ज्याचा पुढें अधिक विकास झाला, त्या मानस शास्त्रावरून याचें प्रत्यंतर दिसून येतें. या दृष्टीनें बौद्ध हे खरोखर ॲरिस्टॉटल व पाश्चात्य मानसशास्त्रज्ञ यांना हार जाणार नाहीत; आणि असाही एक काळ येईल कीं, जेव्हां त्यांची मानसचिकित्सा मानसशास्त्रीय इतिहासांत महत्त्वाचें स्थान पटकावील, आणि विश्वव्यापक दृष्टीनें पाहतां मानस-शास्त्रान्वयी *शारीरशास्त्राला प्रारंभ होईपर्यंत ग्रीकांनीं व एकंदर युरोपनें केलेल्या प्रगतीची बरोबरी बौद्धांच्या मानस शास्त्रानेंही केलेली आढळते.

बौद्धांची मानसचिकित्सा पौराणिक भाकडकथासारखी नसून अगदीं शास्त्रीय स्वरूपाची आहे. प्राचीन बुद्धपूर्व उपनिषदांमध्यें मानस-शास्त्रीय निरीक्षणाची प्रवृत्ति बीजरूपानें चांगलीच दिसून येते व विशेषतः इंद्रियज्ञानाच्या उपपत्तीची तरळशी रूपरेषाही त्यांत आढळते. पण विवेचनाचा एकंदर झोंक मात्र बालिश आणि काव्यमय आहे. त्यांतील वचनें चुटपुट्या सूत्रासारखी आहेत. एखाद्या अज्ञात गोष्टीची मीमांसा करावयाची म्हटली कीं चंद्र, देव, राक्षस इत्यादि सामग्री सदोदित हात जोडून तयार असावयाची. विचारशीलतेचा बहुतेक अभावच म्हटला तरी चालेल ! उलटपक्षीं पिटकांमध्यें अभिधम्म प्रश्नोत्तरावली असो, कीं सांप्रदायिक मतांचें विवरण असो किंवा सुत्तगीतें असोत सर्वत्र मानसिक क्रियेमध्यें कोणत्या गोष्टी स्वतः बौद्धांच्या दृष्टोत्पत्तिस आल्या याचें निर्विकार, कल्पनाहीन वर्णन दिलेलें असतें. उपमा दृष्टांतादि अलंकाराची कमतरता असते असें नाहीं, परंतु त्यांचा उपयोग विषय विशद करण्याकरतां मुद्दाम मोठ्या धोरणानें के-

* Psycho-physiology

केला असतो. केवळ कृतीला प्रत्यक्ष ज्ञानाइतकें महत्त्व कधींच दिलेलें नसतें. उदाहरणार्थ, पंचज्ञानेंद्रियांना द्वारांची, समुद्राची, शेताची किंवा नायक (अर्थात् आत्मा) नसलेल्या शून्य ग्रामाची उपमा दिलेली असते, आणि त्यामुळें नित्युपदेश साहजिकच स्पष्टतर होतो. पण, जेव्हां इंद्रियद्वारें होणाऱ्या ज्ञानांचें पृथक्करण करावयाचें असेल, तेव्हां निरीक्षण व अनुमान यांपासून निष्पन्न झालेल्या गोष्टीच सरळपणें केलेल्या असतात; उदाहरणार्थ, " डोळा आणि दृश्य वस्तु दोनही हजर असली म्हणजे त्यापासून दृष्टीची जाणीव उत्पन्न होते, या तिहींचा संनिकर्ष संबंध येतां, त्यापासून संवेदना उत्पन्न होते व तिच्यापासून प्रत्यक्ष ज्ञान होतें " तसेंच " श्रवण म्हणजे तरी काय ? तर कान–जीवांशभूत महाभूतांपासून उत्पन्न झालेलें, अदृश्य आणि प्रतिकारक संवेदीइंद्रिय ज्याच्या योगानें अदृश्य आघातकारी ध्वनी आजपर्यंत ऐकूं आले व पुढेंही येतील, जें स्वतः ध्वनीवर प्रत्याघात करतें आणि ज्याचा ध्वनीशीं संयोग झाला असतां श्राव्य संयोग उत्पन्न होतो, असें इंद्रिय, घटकतत्त्व किंवा श्रवणशक्ति होय. " या पुढील काळच्या 'मिलिंद प्रश्नांत' इंद्रिय आणि विषय यांच्या आघाताला टक्कर देणाऱ्या दोन एडक्यांची किंवा एकमेकांवर आपटणाऱ्या झांजांची उपमा दिलेली आहे. पण याचें कारण मिलिंदासारख्या राजविलासी शिष्याला सुगम. व्यावहारिक पद्धतीनें शिकवावयाचें होतें हेंच होय.

आतां, कोणी असा आक्षेप घेईल कीं, वर दिलीं तीं नुसतीं वर्णनें आहेत, शास्त्रीय मीमांसा नव्हे. पण, जोपर्यंत शास्त्रचिकित्सेला प्रत्यक्ष प्रयोगाची जोड मिळालेली नसते, तोंपर्यंत शास्त्रप्रायः वर्णनात्मकच असतें अर्थात् त्यांत एखाद्या पदार्थाच्या किंवा क्रियेच्या विशिष्ट अंगाचें सामान्य शब्दांत वर्णन असतें. आणि, अतिमानुष कारणें घुसडून देऊन शास्त्रीय अनुमान व संकलन यांचा मार्ग अजिबात खुंटवेण्यापेक्षां वर्णनापासून सुरवात करून, ज्ञानाच्या इमारतीचा चांगला पाया घालून

ठेवणें हेंच अधिक श्रेयस्कर आहे. शास्त्रीय मीमांसा करण्याचें हें प्रयत्न अगदीं प्राथमिक, जुनेंपुराणें असले, तरी ते आस्थेनें व कसोशीनें केलें असल्यामुळें त्यांच्यायोगानें पुढच्या शतकांतील विकासोन्मुख संस्कृतीचा चांगला पाया घातला गेला. 'मिलिंद प्रश्नांतील' साहचर्याची उपपत्ति व स्मरणशक्तीची मीमांसा या दोन गोष्टींवरून मानसशास्त्रांत बरीच प्रगती झाल्याचें दिसतें. स्वतः राजाला असल्या विषयांचें पारिभाषिक ज्ञान नसल्यामुळें त्याच्या ग्रहणशक्तीचा विचार करून उपमादिकांची योजना केलेली आहे. परंतु, त्यांचा केवळ दृष्टांतादाखल उपयोग करून, त्या दृष्टांतांच्या साहाय्यानें सृष्टिनियमाच्या व्याप्तीची कल्पना मनोव्यापारापर्यंत नेऊन भिडविली आहे; व अशा रीतीनें चैतन्यवाद्यांनीं प्रतिपादन केलेल्या निमित्तकारणाचें निरसन केलें आहे.

बुद्धघोषाच्या ग्रंथांवरून दिसून येणारी मानसशास्त्राची प्रगति याहून अधिकच नजरेंत भरण्यासारखी आहे. त्याच्या काळीं मानसिकक्रियेच्या अंतर्मुख चिकित्सेची मजल फार लांबवर पोहोंचली होती, हें त्याच्या ग्रंथावरून दिसून येतें. इंद्रियद्वारा ज्ञानग्रहण कसें होतें हीच गोष्ट पाश्चात्याप्रमाणें बौद्धांच्याही चर्चेचा एक विषय होऊन बसली होती, आणि अखेर युरोपियन शास्त्रापेक्षां बौद्धशास्त्रालाच सूक्ष्म सांगोपांग पृथक्करण करण्याचें साधलें. संक्षेपतः सांगावयाचें तर सहेतुक इंद्रियज्ञानाच्या प्रत्येक क्रियेचे (उदाहरणार्थ घंटानाद ऐकणें, खोलींत येणाऱ्या गृहस्थाचें दर्शन) बौद्धमताप्रमाणें पुढील विभाग पडतातः— (१) गौण किंवा उपविज्ञानाचें आंदोलन, (२) इंद्रियद्वार खुलें होणें, (३) इंद्रियावर ठसा उमटणें, (४) मनाच्या द्वारांतून प्रवेश, (५) परीक्षण, (६) इंद्रियावर कोणता ठसा उमटला याचा निर्णय, (७) सम्यग्ज्ञान, (८) धारणा किंवा संग्रहण. आणि हीं सर्व घडामोड अगदीं सूक्ष्माहून सूक्ष्म कालखंडांत घडून येते.

परंतु या प्रकारचें सूक्ष्म विवेचन करणें हें मानसशास्त्रीय इतिहासाचें काम आहे. प्रस्तुत आपणांपुढें एवढाच महत्त्वाचा मुद्दा आहे कीं, बौद्धांच्या विचारसरणीमध्यें आरंभापासूनच तात्त्विक किंबहुना धार्मिक कल्पनांचा मानसशास्त्राशीं जिव्हाळ्याचा संबंध होता. बौद्धांच्या तत्त्वसमीक्षेची मुहूर्तमेढ बाह्यविश्व, आणि त्याचें आदि व निमित्तकारण यावर रचलेली नसून संवेदना आणि वासना यांनीं युक्त असें जें मानवी हृदय त्यांवर रचलेली आहे. 'मनाच्या मुठींत रहाणाऱ्या या साडेतीन हात देहांतच विश्वाचा वास आविष्करण, विलय आणि विलयाचा मार्ग हीं सर्व समावलीं आहेत, असें मी छातीठोकपणें सांगतों' [संयुक्त निकाय १,६९, अंगुत्तर निकाय २,४८]. नैतिक नियमन अंगवळणी पडावें व बिनचूक तत्त्वसमीक्षेचा मार्ग खुला व्हावा, यासाठीं मनःसंबंधी चिकित्सेचा अभ्यास करणें आवश्यक आहे असें बौद्ध मानीत असत.

अंतर्मुख दृष्टी इतकी तीव्र असणें अत्यंत अवश्यक आहे, हें तत्त्व महायान पंथ व बौद्धेतर पंथ यांनीं धुडकावून दिलें आहे. म्हणून, त्या तत्त्वाचें केवळ खंडन किंवा मंडन करण्याचा एकांतिक हेतु बाजूस ठेवून त्यांतील गर्भितार्थाचा अधिक विचार केला पाहिजे. हिंदुस्थानाच्या ईशान्य प्रांतांतील नगरांत व ग्रामांत आर्य, द्रवेड, कोलेरियन इत्यादि भिन्नभिन्न मानववंशांतील लोकांचें संमेलन बनलें होतें, त्यामुळें तेथें एखाद्या गजबजलेल्या शहराप्रमाणें मनुष्यस्वभावाचें वैचित्र्यही सांठलेलें होतें. परंतु, प्राचीन बौद्ध वाङ्मयाच्या समालोचनावरून सामान्यपणें बौद्धांचें जें स्वभावचित्र डोळ्यापुढें उभें राहतें, त्यावरून बौद्ध म्हणजे तरळ, उत्सुक व उत्कट वृत्तीचे, भावनाधीन, विकारवश सुखं च मे शयनं च मे अशा प्रवृत्तीचे, घटकेंत गर्वानें फुगणारे व घटकेंत हताश होणारे, युक्तिवादाला वश होणारे, अनन्यभक्तीनें प्रेरित होऊन आटोकाट उद्योग करणारे असे लोक होते असें म्हणतां येईल. असल्या या स्फूर्तिवश, तल्लखप्रकृतीच्या बौद्धांच्या नाजुक व तरल

'ज्ञानेंद्रियांवर जे ठसे उमटत ते ठसे सुखाच्या, दुःखाच्या किंवा सुख-दुःखशून्य संवेदना होत, या दृष्टीनेंच त्यांना मुख्यतः महत्त्वाचें व मनोवेधक वाटूं लागलें. हा मुद्दा श्रोत्यांना विशेष पटणारा असल्यामुळें सुत्तांत यावर बराच जोर दिलेला आहे. "एखादें दृश्य घ्या, ध्वनि घ्या किंवा स्पर्श घ्या तो कोणत्या ना कोणत्या इंद्रियाला प्रतीत होत असतो, तेव्हां त्या इंद्रियाला ते ते विषय इष्ट, प्रिय, आनंददायक, मोहक, कामनापूरक, व निदिध्यास लावणारे असतात" किंबहुना कोणती गोष्ट कानांवर आली याचा विचार करण्यापेक्षां तिनें कसला ठसा श्रवणेंद्रियावर उमटविला याचाच अधिक विचार केलेला आढळतो.

इंद्रियग्राह्य प्रतिमेवर बौद्ध किती भर देत असत हें वरील प्रमाणा-वरून दिसून येतें; तसेंच वैषयिक व सौंदर्यविषयक लालसा व अभिरुचि तृप्त करून घेण्याची असंख्य साधनेंही त्यांनीं काढलीं होतीं असें दिसतें. नेत्र व श्रोत्र याना आल्हाद देणाऱ्या कलांचा परिपोष होत असे; विशेषतः हृदयाला मंत्रमुग्ध करणाऱ्या गायनाचा तर वारंवार उल्लेख येतो; घ्राणेंद्रियावर तर सुगंधाची अजब मोहिनी पडत असे; स्नान, संवाहन, मर्दन इत्यादिकांनीं त्वगिंद्रियाचें चोज पुरविलें जाई; खाद्यपेयें तर एखाद्या खुशालचेंडू सुखात्म्याचें जिव्हालौल्य तृप्त करण्यासारखीं असत व नृत्य आणि क्रीडा हीं तर नित्य नियमांपैकींच बनून राहिलीं होतीं.

जेव्हां बाह्य पदार्थांची प्रतिक्रिया अतिशय उठावदार व भावनात्मक असते, तेव्हां मिळालेल्या अनुभवाचें वर्णन बहिर्निष्ठ विषयाला अनुलक्षून न करितां, अंतर्निष्ठ जो विषयी किंवा जीव त्याला अनुलक्षून केलेलें असतें.

एखाद्या नवीन संप्रदायाला रूढ धर्माचें किंवा नैतिक कल्पनांचें अतिक्रमण करावयाचें असलें म्हणजे प्रथम वैषयिक सुख-साधनामागें लागून त्यांत गढप होण्याची लोकांची जी स्वाभाविक

प्रवृत्ति असते, तिच्याशीं झुंजावें लागतें. यावर उपाय म्हटले म्हणजे शुद्ध वैराग्य अंगीं बाणणें अर्थात् जीवित धारणाला अवश्य तेवढ्यागोष्टीं खेरीज बाकी सर्व दृष्टीनें विषयसेवनाची वासना मारून टाकणें, आणि विषय-सुखाची दृष्टी सोडून देऊन केवळ नैतिक व बौद्धिक महत्त्वाच्या दृष्टीनें बाह्यजगांवर नजर लावावयाला शिकणें हे दोन होत. तिसरा मार्ग हा कीं, विषयीं जें मन, त्याच्या व्यापाराचें सूक्ष्मनिरीक्षण करून त्याला इतका आळा घालावयाचा कीं, इतर अनेक बाह्यवस्तूंप्रमाणेंच तेंही केवळ एक वस्तु आहे अशी भावना व्हावी. या तिसऱ्या उपायाचा उपक्रम व वाढ फार विस्तृत प्रमाणावर झाली आहे. किंबहुना, बौद्धांच्या धार्मिक संस्कृतीचें हेंच उत्तमांग आहे असें म्हणावयाला हरकत नाहीं.

प्रथमपासून बौद्धांनीं अगदीं रोकड्या शब्दांत संन्यासवृत्तीचा बुद्ध्याच निषेध केला आहे. बुद्धाच्या नांवाखालीं मोडणारें जें पहिलें प्रवचन आहे त्यांत माझा मार्ग संन्यस्तवृत्ति व विषयलोलुपता यांच्या मधून जाणारा आहे असें स्पष्ट म्हटलें आहे. तसेंच, बुद्धानें एका ब्राह्मण गुरुच्या शिष्याला विचारलें कीं, “ पाराशरीय हे इंद्रिय दमन करा-वयाला शिकवतात काय ? त्यांची यासंबंधीं कशी पद्धत आहे ? ” त्यानें उत्तर केलें, “ डोळ्यांनीं पहावयाचें नाहीं कीं कानांनीं ऐकावयाचें नाहीं, हीच त्यांची पद्धत. ” त्यावर बुद्धानें प्रत्युत्तर केलें, “ तर मग या पद्धतीनुसार आंधळे व बहिरे यांनीं आपली इंद्रियें चांगलींच ताब्यांत ठेविलीं आहेत म्हणावयाचीं ! ” नंतर याहून आपला मार्ग किती भिन्न आहे हें त्यानें दाखविलें; तें असें की, इंद्रियज्ञानाची मानसशास्त्रानुसार बुद्धिपूर्वक चिकित्सा करून नंतर नैतिकदृष्ट्या निष्कामत्व किंवा औदा-सीन्य यांच्या खालच्या पायरीवर तें इंद्रियज्ञान बसवून तारतम्यानें त्याची योग्यता ठरवावी. एवंच विचारणा व चिकित्सा यांच्या साहाय्यानें मनु-ष्याला आपल्या भावनावर हुकमत चालवितां येते, आणि अशारीतीनें ज्ञानयुक्त अनुभवांचें हें गुंतागुंतीचें जाळें उलगडण्याचा वारंवार सराव

झाला म्हणजे दुहेरी लाभ पदरात पडण्यासारखा असतो. एक तर इंद्रियज्ञान व अंतःस्फूर्ति यांवर ताबा मिळतो, व दुसरा लाभ हा कीं, या सर्वज्ञानसंगत अनुभवांचा अधिष्ठाता किंवा विषयीं जीव–वरपांगीं एक-मेवाद्वितीय असा भासतो–त्याचें स्वरूप किती संमिश्र व मर्यादित आहे याचीही कल्पना येते.

बौद्धमताचें सारसर्वस्व या पद्धतींतच आहे, ही गोष्ट बुद्धाच्या अनुयायीं वर्गाला इतकी पूर्णपणें पटली व अंगीं बाणली कीं, ती बौद्धमताचें विशिष्ट लक्षण किंवा बुद्धाचें शिक्कामोर्तबच जणुंकाय होऊन बसली. उदाहरणार्थ, मज्झिमनिकाय सुत्तांत (नं. १४०) पुढील वर्णन आढळतें. राजगृह (बिहारमधील राजगिर) येथें एका रात्रीं बुद्ध एका कुंभाराच्या घरीं उतरला; त्याच्या पूर्वीच एक उच्चदर्जाचा भिक्षु तेथें पांथस्थ म्हणून आला होता; हा पांथस्थ दुसरा कोणी नसून काश्मीरांतील तक्षशिलेचा पूर्वीचा राजा पुक्कुसाती हा होता. (भाष्यकार म्हणतात कीं, बिंबिसार राजानें एका सुवर्णपट्टावर बौद्ध संप्रदायाची मतें कोरवून तीं पुक्कुसातीकडे पाठविलीं, त्यांवरून ज्ञान होऊन त्यानें सर्वसंगपरित्याग केला. बुद्धानें त्याला विनयपूर्वक सांगितलें कीं, 'बंधो, तुम्हांला त्रास न होईल तर आपण एक रात्रभर एकत्र राहूं.' राजानें तें कबूल केलें व हा नवीन भिक्षु कोण हें माहीत नसल्यामुळें तो बौद्धांच्या चालीप्रमाणें त्याला *'आवुसो' (बंधो) म्हणून संबोधूं लागला. उभयतांनीं पद्मासन घालून कांहीं वेळ ध्यान केल्यावर राजाच्या प्रशांत मुद्रेकडे लक्ष्य जाऊन बुद्धानें विचारलें कीं, "तुम्ही कोणत्या उद्देशानें प्रपंच त्याग केलांत ? तुमचा गुरु कोण व धम्म काय ?" पुक्कसाती म्हणाला कीं, "ज्याच्या धम्मानें माझें अंतःकरण हलवून सोडलें तो महनीय शाक्यमुनि गौतम

* वृद्ध भिक्षुंनीं नव्या भिक्षुला 'आवुसो' म्हणावे व तरुणांनीं वृद्धांना 'भंते आयस्मा' (माननीय, पूज्य) असें म्हणावें.

ह्याच माझा गुरु." "भिक्षो, तो गौतम हल्लीं कोठें आहे?" "मित्रा, तो श्रावस्ती येथें आहे." आतां त्याला तूं पाहिलेंस तर त्याला ओळखशील काय? "छे, मित्रा, मी पाहिलें तरी मला ओळखतां येणार नाहीं." "भिक्षो ऐक, मी तुला धम्मा सांगतों." "मित्रा, ठीक आहे." नंतर बुद्धानें धम्माचें सार सांगावयाला सुरवात केली. मनुष्य प्राणी हा पृथ्वी, आप, तेज, वायु, आकाश व विज्ञान या सहा घटक द्रव्यां-पासून बनला आहे; बाह्यजगाशीं त्याचा संबंध जोडणाऱ्या सहा भूमिका आहेत (मन ही सहावी भूमिका); अठरा प्रकारांनीं त्याचा जगाशीं संबंध जडतो, आणि अशी एक चतुरंग भूमिका आहे कीं, तिच्यावर त्यानें आपलें ठाण मांडलें तर कल्पनेच्या भोंवऱ्यांत न सांपडतां तो साधु किंवा संत या पदवीला पात्र होतो. त्या भूमिकेची चार अंगें म्हटलीं म्हणजे—(१) आर्यप्रज्ञा (सम्यग्दर्शन) किंवा दुःख-निराकरणाचें ज्ञान, (२) आर्यसत्य किंवा निब्बाण (निर्वाण), (३) आर्य परित्याग म्हणजे पुनर्जन्माला कारण होणाऱ्या उपाधींचा त्याग (४) आर्य शांति म्हणजे काम, क्रोध, मोह यांचें दमन. हें चतुष्टय पुढें अधिक विशद केलें व आपल्या भूतभविष्य वर्तमान अवस्थे-विषयीं आंधळी तर्कटें लढविण्याची संवय म्हणजेच कल्पनांचे भोंवरे असें बुद्धानें सांगितलें. बुद्धाचें हें भाषण ऐकून पुक्कुसातीचें अंतःकरण आदरातिशयानें भरून आलें व त्याला मनांत वाटलें कीं, आज मला सद्गुरु भेटला, आज पूर्णतेजोधाम माझ्या हातीं आलें. त्यानें बुद्धाच्या चर-णांवर आपले मस्तक ठेवलें, आणि बरोबरीच्या नात्यानें बोलल्याबद्दल त्याची क्षमा मागितली. बुद्धाचें भाषण चालूं असतांना राजाला अधिकाधिक विस्मय वाटत आहे, अंतःकरण बेहोष झालें आहे, असें या प्रसंगाचें कल्पनाचित्र डोळ्यापुढें उभें राहिलें म्हणजे या लहानशा गोष्टीवरूनही बुद्धाचे खरे उद्गार किती परिणामकारक झाले असतील हें कळून येतें; आणि अशा उद्गारांना नेहमीं व्यक्तस्वरूप व इंद्रियजन्यज्ञान यांच्या मीमांसेपासूनच सुरुवात झालेली असते.

कधीं कधीं बौद्धमत म्हणजे पृथक्करणांचा समुदाय असेंही लक्षण केलेलें आढळतें; उदाहरणार्थ–‘ मला खन्धायतनधातुयो असा धम्म शिकविला’ हा वाक्य प्रयोग घ्या. यांत खन्ध म्हणजे शारिरिक व मानसिक अवयव, आयतन म्हणजे ज्ञानेंद्रियें व त्यांचे विषय आणि धातुयो म्हणजे पंचमहाभूतें. इतक्या नीरस शब्दांत प्रतिपादन केलेलें धर्ममत मोठेसें भावनोद्दीपक झालें असेल अशी कल्पनाही आपल्या मनांत येणार नाहीं. परंतु, बुद्धशिष्यांनीं आपल्याला ज्ञानप्रकाश कसा लाभला, याचें भाविकपणानें पद्यात्मक वर्णन करतांच त्यांत हा शब्दसंग्रही गुरफटून दिला आहे. वंगीश नांवाच्या एका प्रसिद्ध थेर कवीनें दीक्षा घेतल्यावर म्हटलें आहे:–आम्ही पूर्वी नुसते भटके कवी होतों; ग्रामांतून नगरांत व नगरांतून ग्रामांत अशातऱ्हेनें आमचें सतत भ्रमण चालत असे; पुढें आम्हांला बुद्धाचें दर्शन झालें त्याबरोबर आमच्या हृदयांत पूर्णश्रद्धा उदित झाली; त्यानें मला खन्धायतन धातुयो असा धम्म शिकविला.”

तसेंच भिक्षुणींनीं आपल्या पद्यांत म्हटलें आहे:–“ नंतर ती माझी धर्मदात्री माउली या दीन भिक्षुणी जवळ आली, तिनें मला धम्म शिकविला, त्यावरून मला क्षणिक खन्धायतनधातुयोविषयीं उलगडा झाला व तिचे बोल ऐकत तिच्याजवळ बसून मी ध्यान करूं लागलें.”

एका काळीं बौद्धांना विभज्जवादी किंवा विभागसांप्रदायी अशीही संज्ञा होती; या विभागवादामुळें बौद्धमताला लागलेलें वळण किती पायाशुद्ध व चिरस्थायी झालें याचें प्रत्यंतर चिनी प्रवासी युआँ चाँग याच्या लेखावरून मिळतें. पेशावर, काश्मीर वगैरे बाजूला ‘इंद्रियज्ञानाचें स्वरूप’ या विषयावर जाहीर वादविवाद चालू असलेले त्याच्या पहाण्यांत आले. अगदीं आजतागायतही थेरवादी शाखा प्रामुख्यानें विभागवादी व विभागीकरणाच्या बाबतींतही मानसशास्त्राच्या धोरणानें चालणारी आहे.

आज जी शास्त्रबुद्ध विचारपद्धती आपल्या पूर्ण परिचयाची होऊन बसली आहे, तिचेंच कांहीं अंशीं अवलंबन केल्यामुळें पंचखन्ध (म्हसंघ किंवा समुच्चय) हें तत्त्व निष्पन्न झालें. पंचखंध म्हणजे व्यक्तित्वाचे किंवा सचेतन शरीरयंत्राचे पाडलेले पांच विभाग. आपण जेथें—आत्मा व देह; देह, मन व चैतन्य; मन व देह; जड, द्रव्य व मन—असे भेद करतों, त्यालाच बौद्धांनीं आपल्या संप्रदायाच्या बीजावस्थेपासून पंचखन्ध (पंचस्कंध) म्हटलें आहे. हा विभाग मूळ बौद्धांचा असो अथवा नसो, तो बराच अगडबंब आहे, व त्याची एकंदर योजना व नांव यावरून देखील पृथक्करणाचा खटाटोप फारसा सफळ झालेला नाहीं असें म्हणावें लागतें. कारण बौद्धमताप्रमाणें कोणतीही ‘ गोष्ट ’ स्थितियुक्त नाहीं, तर घटनाशील किंवा सारखी बनत राहणारी, पालटणारी आहे तेव्हां या तत्त्वाला स्कन्धाची म्हणजे समुच्चयाची कल्पना फारशी पोषक नाहीं. तथापि भाष्यकार मात्र मोठ्या अट्टाहासानें ‘ स्कन्ध ’ शब्दाचा अर्थ ‘ राशि ’ असा घेऊन समर्थन करतात. तसेंच मानसिक वर्गीकरण करणाऱ्या दृष्टीनेंही स्कंध योजनेंत पुनरुक्तिचा दोष आहे; कारण या पंचस्कंधांपैकीं देह जडात्मक आहे, तर बाकीचे चार स्कंध म्हणजे संवेदना (सुख, दुःख किंवा शून्यावस्था), प्रत्यक्षज्ञान (ज्ञान व संज्ञाकरण), संस्कार (इतर पन्नास मनोव्यापार, विशेषतः विज्ञानमूलक इच्छाशक्ती) आणि खुद्द विज्ञान हीं सर्व जडेतर आहेत.

परंतु, या स्कंध विभागावर अशा तऱ्हेची टीका करतांना एक गोष्ट आपण लक्ष्यांत ठेवली पाहिजे, ती ही कीं, एकंदर भारतीय वाङ्मयाचा विचार सोडून दिला तरी पिटकामध्यें प्रसंगानुसार ज्या भिन्न भिन्न विभागपद्धतींचा नामनिर्देश झाला आहे, त्यापैकींच ही एक त्याकाळची प्रचलित पद्धति होती. ही पद्धति बरीच तपशीलवार असून हिची निवड शास्त्रीय उद्देशापेक्षां तात्त्विक उद्देशानेंच झाली आहे असें म्हणणें वस्तुस्थितीला धरून होईल.

विभागाचा आणखी एक बराच व सोयीचा प्रकार म्हटला म्हणजे नामरूप हा होय. बौद्धांच्या दृष्टीनें नामरूपाचा अर्थ शरीर आणि मन एवढाच असतो. नामरूप हा शब्दप्रयोग आला असतांना मनाचा अंतर्भाग इंद्रियादि जड वस्तूंचा संघ असाच ते नेहमीं अर्थ करतात. याशिवाय दुसरे विभागप्रकार असे आहेत; काया व मन, किंवा काया व चित्त किंवा काया व विज्ञान; काया व संवेदना; काया, संवेदना, विज्ञान, कल्पना; काया, जीव, तेज, विज्ञान; किंवा संवेदी, शरीर व मनःसंयुक्त शरीर.

बौद्धांच्या मानसशास्त्राची जसजशी प्रगति होत गेली, तसतसा या स्कंधांच्या अवडंबराला फाटा मिळूं लागला आणि फक्त चवथा व पांचवा हेच स्कंध काय ते कायम राहिले. विज्ञान (आणि उपविज्ञान किंवा Sub-conseciousness) म्हणजे काय व त्याची क्रिया कशी असते याचा उलगडा करून आणि विज्ञानाच्या प्रत्येक पैलूचें पृथक्करण करून त्याचे भावनात्मक व इच्छात्मक असे वर्ग पाडणें या गोष्टी चवथ्या व पांचव्या स्कंधांत येतात. मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानावर Compendium of Philosophy म्हणून जें प्रमाणभूत पुस्तक आहे त्यावरूनही इतकी प्रगती झाल्याचीं स्पष्ट चिन्हें दिसतात, परंतु त्यापूर्वींच अभिधम्म पिटकाच्या काळापासून संक्रमणाला आरंभ झाला होता. त्याच्या प्रथम पुस्तकांत एकंदर स्कंधयोजना बाजूस ठेवून विज्ञानाची मीमांसा केलेली आहे, व नंतर निरनिराळ्या वर्गांमध्यें त्याचें एकीकरण केलें आहे. अशा वर्गांपैकींच स्कंध हा एक वर्ग आहे; पुढें एकेक वर्ग घेऊन त्यांचे क्रमानें विभाग पाडलेले आहेत आणि ज्याला पुढें 'चेतसिक' ही संज्ञा प्राप्त झाली त्या सर्व गोष्टींचा समुच्चय ' संस्कार ' या चवथ्या सदराखालीं समाविष्ट केला आहे.

बौद्धमताच्या तात्त्विक आणि धार्मिक अंगांचें उद्घाटन पंचस्कंधांच्या साहाय्यानें जसें सुलभतेनें होतें, तसें शरीर आणि मन या शब्दांनीं

निर्दिष्ट होणाऱ्या दुसऱ्या कोणत्याही प्रचलित वर्गीकरणपद्धतीनें होत नाहीं. **चैतन्यवादी व आत्मवादी** पंथांच्या ग्रंथांत 'नामरूपाची' योजना केलेली आहे. 'नाम' म्हटल्याबरोबर 'आत्म' विषयक गोष्टी डोळ्यापुढें उभ्या रहात असल्यामुळें बौद्धमताकडून असल्या विभागाचा अंगीकार होणें शक्यच नाहीं; उलट, चित्तवाचक एखादा शब्द चुकून राहिला तर लगेच त्यांतून आत्म्याची किंवा नित्य अविकारी जीवाची कल्पना डोकें वर काढील कीं काय या भीतीनें चित्तवाचक जेवढें म्हणून रूढ शब्द सांपडले तेवढें झाडून सर्व शरीराच्या विरुद्ध विभागांत जमा करून त्यांनीं खुंटा हलवून बळकट केला आहे. या पंचस्कंध विभागाच्या साहाय्यानें आत्मवादाचें खंडन करितात, ते असें कीं, (१) ज्याप्रमाणें ज्योत व तिचा वर्ण हीं दोन्हीं अभिन्न समजलीं जातात, तसा आत्मा आणि एखादा स्कंध हे अभिन्न असूं शकतील; किंवा, (२) छाया ही ज्याप्रमाणें वृक्षाची उपाधि आहे, त्याप्रमाणें ती आत्म्याची उपाधि असूं शकेल किंवा (३) पुष्पाच्याठायीं जसा सुगंध असतो, त्याप्रमाणें तो आत्माच्याठायीं असूं शकेल किंवा (४) एखाद्या पेटींत रत्न असतें त्याप्रमाणें आत्मा त्यांत असूं शकेल. (सुत्तपिटक) दुसरा एक कोटिक्रम असा आहे कीं, जर यांपैकीं एखादा स्कंध म्हणजे आत्मा असता तर शरीर किंवा मन यांपैकीं कोणतें रूप आपल्याला प्राप्त व्हावें हें ठरविण्याला तो (ईश्वररूप असल्यामुळें) मुखत्यार असता, पण अशी मुखत्यारी कोणत्याही स्कंधाला नसल्यामुळें कोणताही स्कंध आत्मा असणें शक्य नाहीं.

एकंदरींत बुद्धघोषाच्या म्हणण्यावरून तरी असें दिसतें कीं, आत्मवादाच्या खंडनाकरितांच या पंचस्कंधाची योजना झाली असावी, तो *'शुद्धिमार्ग' या ग्रंथांत म्हणतो अर्हन्तांनीं (बुद्धदेवांनीं) नेमके पांचच

* विसुद्धिमग्ग.

स्कंध कां सांगितले, कमी किंवा अधिक कां सांगितलें नाहींत; कारण कीं, एक तर त्यांत सर्व उपाधिग्रस्थ गोष्टींचा समावेश होतो व विशेषत: आत्मवादाला किंवा चैतन्यवादाला पाऊल ठेवावयाला एक तसूभरही जागा रहात नाहीं."

शेवटचा प्रश्न असा कीं, मन किंवा मनोव्यापार म्हणजे एक दिखाऊ घटना आहे, त्याच्या बुडाशीं कांहीं स्थिर वस्तु नाहीं, अशी कल्पना बौद्धमतामध्यें कशी आली ?

मनासंबंधीं ज्या गोष्टी मूलत:च सिद्ध आहेत असें मानण्यांत येतें त्या सामान्य शब्दांत मांडतांना दोन सृष्टपदार्थांच्या मार्मिक दृष्टांतांचा फार उपयोग करून घेतला आहे. हे दृष्टांत सुषुप्ति व जल प्रवाह या संबंधीं होत. सुषुप्ति व स्वप्नस्थिती या दृष्टान्तांवरून जाणीवेनें होणाऱ्या मनोव्यापारांत विच्छेद कसा येतो हें दाखविलें जातें. जलप्रवाहाच्या सतत पालटणाऱ्या वस्तूंच्याठायींही अविच्छिन्नता असते हें निदर्शनास आणलें आहे पाली पिटकांत या दृष्टांतांच्या साहायानें त्यांतील कल्पनांचा विस्तार केलेला नाहीं, वास्तविक या दोनही कल्पना बौद्ध-मताच्या अंगभूत आहेत. आणि त्यांचा विकासही मोठा मनोरंजक व विचारार्ह आहे.

पुढील उताऱ्यांत असें स्पष्ट सांगितलें आहे कीं, मन किंवा जाणीवेनें केलेला बुद्धिव्यापार म्हणजे एक विच्छेदयुक्त चमत्कार असून त्याला योग्य चालना मिळेल तेव्हांच फक्त तो घडतो. याची भाषाही मोठी चटकदार, खोंचदार व जोरदार आहे, व विशेष महत्त्वाचा मुद्दा म्हणून हें तत्त्व मांडलें आहे. स्थलसंकोचामुळें या सुत्ताच्या नुसत्या गोषवाऱ्यावरच तहान भागविणें भाग आहे.

भिक्षुसंघापैकीं साती नांवाच्या एका धीवरपुत्रानें बुद्धदेवाची शिकवण म्हणून एक पाखंडी मत प्रचलित केलें. तें असें कीं, मन किंवा विज्ञान

हें सारखें टिकाव धरून रहातें, आणि मृत्यूनंतर अविकृत स्थितींतच पुनः जन्म घेतें. अर्थात्‌च या मताचा इतर भिक्षूंनीं निषेध केला पण तो आपलें म्हणणें सोडीना; मग त्यांनीं ती हकीकत बुद्धाच्या कानावर घातली, तेव्हां बुद्धानें त्याला बोलावून आणून विचारलें, 'साती' हें तुझें म्हणणें खरें आहे काय?'' ' होय महाराज मी आपल्या शिकवणीचा असाच अर्थ करतों.' 'बरें, साती, विज्ञान म्हणजे तरी काय?' 'सुकर्म आणि कुकर्म यांची फळें भोगणारा वक्ता आणि भोक्ता.' 'तर मग मूर्खा, असलें तत्त्व माझें म्हणून तुला कोणी शिकविलें? **विज्ञान** हें कारणापासून उत्पन्न होतें, कारणावांचून तें अस्तित्वांत येणें शक्यच नाहीं, असें मी नानाप्रकारांनीं तुला शिकविलें नाहीं काय?' नंतर त्यानें दुसऱ्या भिक्षूंकडे दृष्टी वळविली तेव्हां त्यांनींही आपली संमति दर्शविली; पुढें तो म्हणाला, "इंधनाप्रमाणें जसा निरनिराळ्या प्रकारचा अग्नि सिद्ध होतो, तसें कारणीभूत होणाऱ्या अवस्थाविशेषावरूनच विज्ञानाचें अनुमान होतें; दृष्टि आणि पदार्थ यांवरून दृग्विज्ञान ठरतें, मन आणि मनोविषय यावरून कल्पना ठरते.

"भिक्खुनों, ही सर्व **'घडण'** झाली आहे हें तुम्हाला समजलें काय?

"आणि ही 'घडण' चालनेवर (पोषक गोष्टींवर) अवलंबून असते हें तुमच्या लक्ष्यांत आलें काय?

"तसेंच ही चालना जर बंद पडली तर ज्यांची 'घडण' झाली आहे, ते सुद्धां विराम पावतें हे तुम्हांला कळून आलें कां?"

या उदाहरणावरून स्पष्ट होतें कीं, मन किंवा विज्ञान हा आत्म्याचाच एक पर्यायवाचक शब्द आहे, असें मत तर बाजूलाच राहो. परंतु, तें यावज्जीव रहाणारें अमूर्त द्रव्य आहे एवढी गोष्ट देखील बौद्धांना संमत नव्हती. योग्य चालना मिळेल तोपर्यंतच जिवा प्रमाव टिकतो अशा विद्युच्छक्तीसारखा त्यांच्या मतें **विज्ञानाचा** धर्म आहे.

विज्ञानाच्याठायीं एक प्रकारची यावज्जीव चालणारी क्रमिकता दिसत असली तरी तिला मन म्हणतां येणार नाहीं, ती क्रमिकता

म्हणजे केवळ जीवित्वाची हालचाल होय, किंवा अंतर्गत संबंधावरून तिला गौण विज्ञान—उपविज्ञान म्हणतात; या अर्थी मूळचा पाली शब्द 'भवंग' हा आहे त्यावरून दुहेरी बोध होतो. (१) जीवित धारणेचें एक बहिर्निष्ठ अंग (२) जेव्हां आपण शून्यमनस्क असतो किंवा **विज्ञान** शक्तीशीं संबंध नसलेल्या गोष्टीवर आपलें लक्ष्य असतें, अशा वेळची मन:स्थिती **किंवा** उपविज्ञानाचें अन्तर्निष्ठ अंग. अभिधम्मपिटकांत **भावाङ्ग** हा शब्द येतो परंतु त्याची प्रचलित उपपत्ति फक्त 'मिलिंदांतच' आढळतें त्यांत विज्ञानावांचून चालू असणाऱ्या जीवंत व्यवहाराला म्हणजे **भवंगाला** स्वप्नरहित निद्रेची उपमा दिली आहे. **विज्ञानाला** हलवून सोडणारी एक उत्तेजक शक्ति असते व तिनें **भववांगाच्या** संथ प्रवाहाचें आंदोलन होतें ही कल्पना पुढें बुद्धघोषाच्याकाळीं प्रचलित झाली. या शक्तीमुळें उद्भवलेलें प्रतिगामी विज्ञान मूळच्या **भवांग** प्रवाहाला बांध घालून जणूं काय थोपवून धरतें व आपलें लक्ष्य नवीन वस्तूंवरून हळुहळूं उडालें म्हणजे तो प्रवाह पुन: अस्खलित चालू होतो. Compendium of Philosophy' या पुस्तकांत किंवा त्यापूर्वी कांहीं शतकें नदीची उपमा आढळते. "ज्यांना पुनर्जन्म येतो त्यांना पूर्वीचेंच विज्ञान मिळतें, तें पूर्वींच्याच विषयक्षेत्रांत गर्क झालेलें असतें, पुनर्जन्माच्या अगदीं अव्वलच्या क्षणापासून त्याचा उगम होऊन मृत्युविज्ञान उत्पन्न होईपर्यंत नदी प्रवाहाप्रमाणें अप्रतिहत गतीनें चालू रहातें, आणि हा प्रवाहही एक रुत्तेला अपरिहार्य गोष्ट अस ल्यामुळें त्यालाच सत्ता स्थितीचें सातत्य असें म्हणतात; उदाहरणार्थ एक आधुनिक ब्रह्मी बौद्ध म्हणतो, 'नदी प्रवाहांत काल जें जलबिंदु होते, त्यांतला एकही बिंदु आज शिल्लक राहिला नसला तरी नदीची एकाकारता व एकरूपता कायमच असते; तसेंच हेरा क्लिटसचें त्रुटित उद्गार पहा:—'एकदा ज्या नदींत तुम्ही उतरलांत तिच्यांतच पुन: उतराल असें म्हणतां येत नाहीं. कारण नवीन पाण्याचा ओघ सारखा तुमच्याकडे वहात येत असतो.'

प्रकरण ४ थें.

धम्म आणि कार्यकारण नियम.

बौद्ध धर्मानें तत्कालीन तात्त्विक संप्रदायाबरोबर जो विलक्षण नेटाचा सामना दिला, त्याचें केवळ दिग्दर्शन करून देणें एवढेंच काय तें या लहानशा ग्रंथाच्या संकुचित मर्यादेंत शक्य होतें. आतां आपल्याला पुढचा मार्ग आक्रमण करावयाचा असल्यामुळें त्या धर्माच्या खुद्द मायभूमींत त्यावर जी टीका झाली तिचा परामर्ष घेण्याला अवकाश नाहीं. आपण पुढें पुढें जाऊं तसतसें आतांपर्यंत आक्रमिलेल्या भागांचें आपल्याला अधिक ज्ञान होईल, कारण बौद्धधर्माची मध्यवर्ती तत्त्वें इतकीं परस्पर संलग्न आहेत कीं, एकाविषयीं विचार करीत असतांना बाकीच्या तत्त्वांवर इटकून प्रकाश पडतो.

आतां आपण धम्म शब्दाच्या दुसऱ्या अन्यर्थाकडे वळूं. ' धम्मोति हेतु ' असें बुद्ध घोषानें म्हटलें आहे. धम्म म्हणजे शर्त किंवा कारण. शतकेंच्या शतकें मागें जाऊन पिटकांतील अर्थ पाहिला तर धम्मशोधन म्हणजे कारणाची प्रतीति असा आढळतो. यासंबंधीं बौद्धधर्माचें वैशिष्ट्य असें आहे कीं जगाच्या किंवा विश्वाच्या रचनेची उत्पत्ति, स्थिति आणि लय यांचें निमित्तकारण अमुक एक आहे. अशा तऱ्हेची उपपत्ति पुढें न आणतां बौद्ध तत्त्वज्ञ एकंदर वस्तुजाताच्या व्यवस्थितीवरच आपलें लक्ष्य एकाग्र करतात. प्रत्येक वस्तु एकसारखी नानाप्रकारांनीं उद्भवत आहे आणि नाश पावत आहे अशा प्रकारांचा जो अव्याहत क्रम चालू आहे, तीच विश्व व्यवस्थिती होय अशी त्यांची कल्पना आहे आणि हें अव्याहत संक्रमण, परिवर्तन किंवा उद्भव यदृच्छेवर अवलंबून नाहीं. प्रासंगिक आज्ञेप्रमाणें घडणारा नाहीं किंवा पूर्वविहितही नाहीं, तर तें

स्वाभाविक कार्यकारणभावानुसार अखंड चालू आहे. याच सिद्धांताचें आपल्याला आतां विवरण करावयाचें आहे.

आपण आतांपर्यंत पाहिलेंच आहे कीं नित्य, अविकारी, तापरहित असा आत्मा किंवा चैतन्य किंवा जीव हा अंतर्यामीं वास करणारा, सर्वतोगामी, सर्वव्यापक, आहे. अशातऱ्हेच्या सर्वसाधारण कल्पनेसंबंधी २४०० वर्षांपूर्वी बौद्धधर्मानें जी विचारसरणी स्वीकारली, तीच विचारसरणी गेल्या दोनशें वर्षांपूर्वीं झालेल्या ह्युमची होती. 'आत्मस्वरूपाचा शोध करीत असतांना मी नेहमीं विशिष्ट इंद्रिय प्रत्यक्षावरच ठेंचाळून पडत असे' अशा अर्थाचे ह्युमचे उद्गार पाश्चात्य तत्त्वज्ञान पढलेल्या आधुनिक बौद्धांना आज पटतात तसे ते प्राचीन कालींही पटले असते. कारण, त्यांचेही मत असेंच होतें कीं, आपण असें संशोधन करीत असतांना आपल्या हातीं कर्ता लागत नाहीं तर केवळ प्रक्रिया लागते. एक सतत पालटणारा क्रियासमुच्चय सांपडतो पण सगळ्याच्या मागें कोणी अविकारी चालक किंवा साक्षी आढळत नाहीं. कौशीनखी उपनिषदांत म्हटलें आहे कीं, 'वाणी ही काय चीज आहे हें पहात बसूं नये, तर वक्ता ओळखून काढावा. दृश्यवस्तु, क्रिया किंवा मन म्हणजे कांय हें हुडकूं नये, तर द्रष्टा कर्ता आणि ध्याता हे ओळखावे," तर बुद्धघोषानें बरोबर याच्या उलट लिहिलें आहे. " सर्वसाक्षी, इंद्रियांच्या चलनवलनादि क्रिया घडविणारा आत्मा म्हणून कांहीं तरी अंतर्यामीं आहे हें म्हणणें फोल आहे" (सुमंगलविलासिनी).

बौद्धघोषाच्याही पूर्वीं कित्येक शतकें पिटकामध्यें अद्वैतवाद कसा खोडून काढला आहे, हें पहाण्यासारखें आहे. 'संनिकर्ष कोणाच्या अनुभवास येतो, संवेदना कोणास होते असे प्रश्न काढणें बरोबर नाहीं तर कोणत्या परिस्थितींत संनिकर्ष घडतो कोणत्या परिस्थितींत संवेदना होते असाच प्रश्न विचारणें युक्त आहे. सर्वंकष मूलतत्त्वाऐवजीं आपण विशिष्ट प्रत्यक्षावरच ठेंचाळतो या ह्युमच्या उद्गाराला तोडीस

तोड म्हणून बौद्धांचें वरील विधान मांडतां येण्यासारखें आहे. ते म्हणतात कीं, आपण शोध करायला जावें, तों एखादी मर्यादाविशिष्ट क्रियाच आढळून येते, एखादी अविच्छिन्न वस्तु किंवा केवळ यदृच्छागत क्रियासंतति आढळत नसून पूर्व गोष्टींची परिणति म्हणून कांहीं घडत आहे असें दृष्टोत्पत्तिस येतें.

अभिधम्म पिटकांत ही मर्यादित घटना किंवा क्रिया यांच्या मालिकेला 'वीथी' म्हणजे रस्ता, मार्ग किंवा पद्धति असें म्हणतात; 'मिलिंदराजाचे प्रश्न' या सारख्या साध्या विवेचनाच्या ग्रंथांत निरनिराळ्या उपमांच्या साहाय्यानें ही कल्पना रेखाटलेली असते; उदाहरणार्थ:—

मिलिंदराजा:—' जेथें जेथें दृग्व्यापार उद्भवतो, तेथें तेथें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें काय ? ' ' होय महाराज, ' ' संवेदना व ज्ञान यांपैकीं कोणती क्रिया प्रथम घडते ? ' ' प्रथम दृष्टिपात, व नंतर प्रत्यक्ष ज्ञान ' ' तर मग दृष्टी प्रत्यक्ष ज्ञानाला हुकूम सोडीत असावी कीं, माझ्या मागोमाग तूं चल ? कीं विचार दृष्टीला फर्मावतो कीं, तूं जाशील तेथें मी उद्भवेन ? नाहीं महाराज तसा कांहीं संबंध नाहीं. ' ' तर, मग दृष्टिपाताबरोबर प्रत्यक्षज्ञान होतें हें कसें ?' ' याचें कारण दोहोंच्या दरम्यान एक प्रकारची उतरण, दरवाजा, प्रघात किंवा साहचर्य आहे ' ' तें कसें ?' ' असें पहा महाराज, पाऊस पडला तर पाणी कोठें जाईल ?' ' तें जमिनीच्या उतरणीवरून जाईल. ' ' आणि पुनः पाऊस पडला तर ?' 'तरीही तें पूर्वीप्रमाणें त्याच मार्गानें जाईल.' 'मग काय ? पूर्वींचें पाणी पुढच्या पाण्याला कधीं हुकूम फर्मावतें काय ?' ' नाहीं, त्या दोहोंचा कांहीं संबंध नसतो; जमिनीच्या उतरणीमुळें प्रत्येक आपापल्या मार्गानें जातें.' ' तीच स्थिती संवेदना व प्रत्यक्ष ज्ञान यांची असते........जें जें घडतें तें तें' नैसर्गिक उतरण किंवा कल यांच्यामुळें घडून येतें.'

ही वीथीची उपमा आणि दुसरी नगरांतील बहिर्गामी द्वाराची उपमा ही उपमांची ठरीव जोडगोळी इंद्रियज्ञानासंबंधीं मानसशास्त्रीय विवेचनांत रूढ झालेली आहे. उदाहरणार्थ—' फिरस्त्या व्यापाऱ्यांच्या मालाच्या गाड्या नेहमींच्या संवयीच्या पद्धतीनेंच बाहेर पडतात; अंकगणित, लेखनकला इत्यादि विषय प्रथम अवघड वाटलें तरी अभ्यासानें त्यांच्याशीं साहचर्य जडून ते सुलभ वाटू लागतात. (मिलिंदाचे प्रश्न ?) इंद्रियद्वारें जें कांहीं आपण जाणतों तें सर्व—धम्म देखील—भूत (होऊन गेलेलें) संखात (मर्यादावच्छिन्न) आणि पटिच्च समुप्पन्न (त्यापासून उद्भवलेलें) व त्या धम्माच्या गाभ्यांत रहाणारें स आहे " ज्याला कारणरूपानें मूळ सांपडलें त्याला धम्म सांपडला; ज्याला धम्म सांपडला त्याला कारणरूपानें मूळ सांपडलें (मज्झिमनिकाय १,१९१; दीघनिकाय ३, २७५)

वरील तीन विशेषणांत पुनरुक्ति भरलेली आहे; कारण मर्यादास्वच्छिन्न म्हणजे कारणजन्य असा पर्यायार्थ निघतो असा एक आक्षेप यावर घेतां येईल; आणि ब्रम्ही लोकांत प्रचलित असलेल्या अभिधम्मामध्यें या दोहोंचा एकच अर्थ मानलेला आहे. 'संखात' याचा वाच्यार्थ केलेलें, जोडलेलें, मिश्र असा आहे. 'अर्थात्च जें मिश्र आहे, तें केव्हांही कारणजन्यच असणारपरंतु संखात शब्दांत मुख्यत: कार्यकारण भावाची कल्पना गर्भित आहे ' असें औंग Aung यांचें म्हणणें आहे. (Compendium of Philosodhy 273). परंतु सुत्तपिटकावरून असें दिसतें कीं कोणत्याही संखाताची तीन लक्षणें किंवा गुणधर्म असतात; त्याची उत्पत्ति प्रकट असते, लयही प्रकट असतो, व स्थितिकालाची मर्यादाही प्रकट असते हीं तीं लक्षणें होत. तात्पर्य ' मर्यादाविशिष्ट ' याचा अर्थ असा असतो कीं, एखादी गोष्ट घडण्यासाठीं ज्या गोष्टींचें पूर्वगामि अस्तित्व अपरिहार्य आहे अशी गोष्ट; परंतु संखात शद्बावरून अशी कल्पना व्यक्त होत नसून संचलनाची कल्पना कांहीं अंशीं व्यक्त होते.

यावरून भूत, संखात आणि जनित या तीन कल्पना एकमेकांत किती गुरफटलेल्या आहेत हें दिसून येतें आणि (१) वस्तुवाद व कल्पनावाद (२) रचनावाद व अणुवाद यांतील प्रश्न चुकवितां येतील अशाच खुबीनें त्यांची योजना होत असे.

(अ) केवळ ‘ भाव ’ आहे, ‘ अभाव ’ नाहीं आणि परिवर्तन ही नाहीं अशी पार्मिनिडीजच्या मतासारखीं व तद्विरुद्ध मतें उत्तर हिंदुस्थानांत प्रचलित होतीं. बुद्धानें यासंबंधीं खालीलप्रमाणें उद्गार काढले असें सुत्तपिटकांवरून दिसतें; “ कच्चना, साधारणतः लोक एकतर भाववादी असतात किंवा अभाववादी असतात परंतु वस्तुतः जग अस्तित्वांत कसें येतें हें जो योग्य दृष्टीनें पाहतो त्याच्या दृष्टीनें जगांत अभाव मुळींच नाहीं आणि जग वस्तुतः लय कसें पावतें हें जो योग्य दृष्टीनें पाहतो त्याच्या दृष्टीनें जगांत भाव मुळींच नाहीं; सर्व कांहीं भावरूप आहे हें एका टोंकाचें मत, कांहींही भावरूप नाहीं हें दुसऱ्या टोंकाचें मत. हीं दोन्ही टोंकें सोडून देऊन बुद्ध मध्यम क्रम म्हणून धम्माचा उपदेश करतो. या माध्यमिक मताचें सार असें आहे कीं, जीवित म्हणजे मानसिक आणि शारीरिक रचनेच्या विशिष्ट रूपानें प्रकट होऊन तत्संबद्ध स्थिति पौर्वापर्यक्रमानें आणणारा भाव.

पार्मिनिडीज्नें हिंदूंच्या कल्पनांवरून आपलीं मतें बनविलीं कीं काय हें माहीत नाहीं; तसेंच पहिल्या टोंकाचें मत म्हणून ज्याला बुद्धानें म्हटलें त्याची अधिक स्पष्ट मांडणी झाल्याशिवाय तें पार्मिनिडीज्च्या मताशीं तंतोतंत जुळतें कीं नाहीं तें सांगतां येत नाहीं. परंतु दोहोंत थोडेंसें सादृश्य असणें संभवनीय आहे. पार्मिनिडीज्चें म्हणणें असें होतें कीं इंद्रियगोचर होणाऱ्या या क्षणिक दृश्याआड जें खरोखर आहे तें शाश्वतकाळ विद्यमान आहे. जर तें भूतकालीन असेल, प्रकट होऊन त्याचा मागमूस राहिला नसेल किंवा अजून प्रकट झालें नसेल तर आपल्याला त्यांचा विचारच करतां यावयाचा नाहीं कारण जें मुळीं

अस्तित्वांतच नाहीं त्याचा विचार करणें शक्य नाहीं, तें प्रकट होऊन बसलें असणें शक्य नाहीं; अगोदर अस्तित्वांत न येतां उशीरां येण्याचें त्याला कारण काय ? म्हणून एकतर तें संपूर्णतेनें अस्तित्वांत असलें पाहिजे किंवा मुळींच नसलें पाहिजे.

म्हणून पार्मिनिडीजचें असें म्हणणें कीं, आपल्याला ज्याचें स्मरण रहातें किंवा जें घडेल अशी आपण अटकळ बांधतों तें होऊन गेलेले किंवा पुढें होणारे सृष्टिचमत्कार नसून सतत प्रत्यक्षपणें अस्तित्वांत असणारी ' सत्ता ' होय.

प्रो. डॉयसेन् यांनीं आपल्या History of Philosophy या ग्रंथांत पार्मिनिडीज व प्लेटो यांची विचारसरणी आणि चैतन्यवादी किंवा आत्मवादी हिंदु तत्त्ववेत्ते यांची विचारसरणी यांतील सादृश्यांचीं बरींच उदाहरणें दिलीं आहेत. उदाहरणार्थ जें भावरूप आहे तें अस्तित्वांत यावयाचें राहणें शक्य नाहीं असें जें वर निषेधपर वचन दिलें त्याच्याशीं समानार्थक वचन सांपडतें. परंतु जरी तें बहुधा उत्तर हिंदुस्थानांत बौद्धधर्माला उतरती कळा लागल्यावर त्याविरुद्ध लिहिलेलें असलें तरी पार्मिनिडीज किंवा बुद्ध यांच्यानंतर कित्येक शतकांनीं लिहिलेल्या पुस्तकांत आढळतें. त्या वचनाचा भावार्थ असा कीं सत्ता अस्तित्वांत येणें शक्य नाहीं कारण तसें झालें तर तो एक भ्रम होईल कारण जो कोणी एखादी वस्तु अस्तित्वांत आणतो तो पूर्वीं अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूलाच अस्तित्वांत किंवा व्यक्तरूपांत आणतो (माण्डूक्यकारिका).

यावरून आपल्याला कळून येतें कीं, (१) वस्तु किंवा आत्मे यांना आपण शाश्वत किंवा निश्चित तत्त्वें, व्यक्ति किंवा रूपें न मानतां अस्तित्वांत असलेल्या वस्तूंचाच तो परिणाम आहे असें मानावें. बौद्धधर्माच्या या सिद्धांतानें प्राचीन तत्त्वविरोध दूर करण्याचा मार्ग दाखवून दिला म्हणून हा सिद्धांत त्याकाळीं नवीन वाटला असावा. (२) तसेंच ग्रीसमध्यें ज्याप्रमाणें पार्मिनिडीजनें ' सर्व वस्तु हा एक वाहता प्रवाह

आहे ' हा हिराक्लिटसचा सिद्धांतही सप्रमाण खोडून काढला त्याप्रमाणें प्रतिपक्षानें कांहीं काळ गेल्यानंतर बौद्धधर्माचा हा सिद्धांतही सप्रमाण खोडून काढला.

(ब) बौद्धधर्माच्या उदयकाळीं अद्वैतमताच्या जोडीला दुसरीं अनेक पाखंडवादी मतें प्रचारांत असावींत असें दिसतें; बौद्धतत्त्वांचा प्रतिकार करण्याच्या हेतूपेक्षां अद्वैतमताच्या प्रतिकाराच्या हेतूनें तीं अस्तित्वांत आलीं असावींत; त्या सगळ्यांचा भावार्थ हा कीं एकदां पूर्वजांनीं मानिलेला स्वर्ग किंवा प्रत्यक्ष दृष्टीस पडणारी पृथ्वी यांतून परोक्ष तत्त्वें, उपादान कारण, सगुण ज्ञानवान् अशी प्रेरक शक्ति या सर्व कल्पना तुम्ही काढून टाकल्या म्हणजे सर्व अणूंचा अनपेक्षित संयोग किंवा फार झालें तर जें कसें सुरू झालें आणि ज्याचा परिणाम काय होणार हें माहीत नाहीं अशा एका यंत्राचें अंधपणानें आणि अजाणतेपणीं चाललेलें कार्य ही एकच कल्पना शिल्लक रहातें.

या संशयवादी पंथापैकीं सर्वांत महत्त्वाचा म्हटला म्हणजे **आजीवकांचा** पंथ होय. या पंथाचा प्रवर्तक* मक्खली गोसाल याचें मत पुढें दिल्याप्रमाणें आहे. तो म्हणतो:—विशिष्ट कारणावांचून किंवा परिस्थितीवांचून प्राण्यांची अवनति होते; तसेंच कारणावांचून ते नैतिक दृष्टया शुद्ध होतात, तस्मात् आपले गुणावगुण स्वतःच्या किंवा लोकांच्या प्रयत्नांवर अवलंबून नसतात. कोणतीही मानवी शक्ति किंवा सत्ता इतकी परिणामकारक नाहीं. सचेतन सृष्टिजात, प्राणी आणि आत्मे यांना अंतःशक्ति मुळींच नाहीं. त्यांच्या विशिष्ट स्वभावधर्मानुसार ते या किंवा त्या दिशेला झुकतात.

दुसरा एक वितंडवादी संप्रदाय केशकंबल नामक लोकांचा होता; यांचा प्रमुख* अजित नांवाचा होता; त्याची शिकवण अशी होती कीं

* परिशिष्ट ब—टीप ७

* परिशिष्ट ब—टीप ८

बऱ्यावाईट कृत्याचें फळ किंवा परिणाम कांहींहि होत नसतो. परलोक तर नाहींच पण इहलोकहि झूट आहे. तसेंच मातापित्यांचा किंवा पूर्व-जन्माचा या जन्मावर मुळींच संस्कार होत नाहीं. साधुवृत्तीच्या लोकांना इतरांपेक्षां वस्तुजातामधील सत्यतत्त्व अधिक कळतें असें नाहीं; आणि आपण कितीही पराकाष्ठा केली तरी मृत्यूनें आपणा सर्वांचा सारखाच शेवट व्हावयाचा ही गोष्ट कांहीं केल्या टळत नाहीं.

वरील सर्व निराशावाद आणि शून्यवाद यांना बौद्धांनीं 'मिथ्यावादा'-च्या वर्गांत ढकललें. आणि सम्म (सम्यग्) वाद म्हणून निश्चित विधानात्मक विरोधी मतप्रणाली त्यांच्याशीं सामना देण्याकरतां उभी केली.

विशेषतः स्वतः बुद्ध नेहमीं ' कम्मवादा ' चा पुरस्कर्ता म्हणून उभा रहात असे आणि जोरदार शद्बांत असल्या मतांना वारंवार विरोध करीत असे. तो म्हणे " भिक्षूनों, सर्व प्रकारच्या वस्त्रांमध्यें केशकंबल जसें सर्वथैव त्याज्य होय कारण तें उन्हाळ्यांत गरम, व हिवाळ्यांत थंड व सदोदित दुःस्पर्श्य असतें (हा टोला अजिताला अनुलक्षून असेल काय ? बुद्धघोषानें इकडे दुर्लक्ष्य केलें आहे.) तसेंच एकंदर संन्यास मार्गी मतांपैकीं मक्खलीचें मत सर्वस्वीं अनिष्ट आहे. मूर्ख बेटा प्रतिपा-दन करतो कीं परिणामकारी क्रियमाण किंवा परिणत पूर्वसंचित किंवा कूटस्थ शक्ती वगैरे कांहींएक अस्तित्वांत नाहीं. आजपर्यंत पूर्वकालीन बुद्धांनीं जें प्रतिपादन केलें व भावी बुद्धही जें प्रतिपादन करीत जातील आणि मी स्वतः आज जें प्रतिपादन करीत आहें तें सर्व त्यानें साफ फेंटाळलें आहे. मी, खुद्द मी सांगतों कीं परिणामी क्रिया, परिणत क्रिया, व कूटस्थ सामर्थ्य हीं अगदीं सत्य आहेत " (अंगुत्तरनिकाय)

आतां कर्माला फळ असतें आणि हल्लीं घडणाऱ्या गोष्टीच्या मूळाशीं पूर्वीं घडलेल्या गोष्टी असतात ही गोष्ट सकृद्दर्शनीं व्यवहारदृष्टीला पट-ण्यासारखीच दिसते परंतु केवळ एवढ्या गोष्टीला मान डोलवून तर्क-प्रतिष्ठित ज्ञान किंवा तत्त्वजिज्ञासा यांचें समाधान होण्यासारखें नाहीं हें

बौद्धांना पुरतेपणीं ठाऊक होतें. तसेंच संशयवादी लोक केवळ एखाद्या सोमाजी गोमाजीच्या मताची चेष्टा करीत आहेत असें नाहीं हेंही त्यांना पक्केपणीं ठाऊक होतें. मक्खली काय किंवा अजित काय कोणीही झाला तरी तुम्ही त्याला ढकलल्यास तो पडेल ही गोष्ट तो नाकबूल करणार नाहीं. परंतु एक प्रकारची कार्यक्षम मूळशक्ति तुमच्या ठिकाणीं उद्भवली ही एक गोष्ट आणि दुसरी म्हणजे शक्ति किंवा जोर म्हणून कांहीं तरी तुमच्यांतून निघून त्याच्यावर आदळलें हें कारण व त्यामुळें तो पडला हें त्याचें कार्य होय या दोन गोष्टी ते नाकबूल करतील.ते म्हणतील " कोणीतरी राक्षसानें किंवा यदृच्छात व्यक्तीनें कांहीं कारभार केला तेव्हां तुम्हांला आवेश चढला, मग कांहीं कारणामुळें तुमचा हात (मन नव्हे) पुढें झाला आणि अखेर मक्खली गोळांच्या खात गेला; आणि या सर्व घडामोडींची एकवाक्यता करून तुम्ही म्हणालांत कीं, ' हें पहा निमित्त कारण आणि त्याचें कार्य ' ज्यांतील थोडेंसे कोठें तुम्हांला दिसलें आणि बरेंचसें अदृश्यच राहिलें त्या गोष्टींचा उलगडा करण्याकरितां कांहींतरी दिसायला गोंडस पण खरोखरी निवळ काल्पनिक तत्त्व तुम्ही गृहीत धरतां ? कारण कारण म्हणून तुम्ही म्हणतां त्याचा अर्थ तरी काय ? "

यावर बौद्धांचें जुन्या पद्धतीचें उत्तर जितकें शास्त्रीय आणि तार्किक आहे तितकें अतिभौतिक शास्त्राला धरून नाहीं. आधुनिक तर्कशास्त्र आणि भौतिक शास्त्रें यांच्याशीं त्यांचा तंतोतंत मेळ बसतो. कार्य-कारणभावाची कामचलाऊ तात्त्विक व्याख्या करतां येणें शक्य नाहीं ही गोष्ट अर्वाचीनांनाही बहुतेक कबूल करावी लागली आहे. अ पासून ब हें कार्य होतें तेव्हां एक प्रकारचें सामर्थ्य, जोर किंवा प्रभाव— पाहिजे तर त्याला क्ष म्हणा— अ मधून निघून ब मध्यें घुसतो असल्या विधानाला फारसें मुद्देसूद अतिभौतिक तत्त्व मानतां येणार नाहीं; ' निमित्त कारण किंवा ज्याच्या योगानें कार्य सिद्ध होतें तें ' अशी

ॲरिस्टॉटलप्रमाणें सोयीची शब्दयोजना करून आपण या अडचणींतून पळवाट काढतों. परंतु टॉमस ब्राऊन किंवा जॉन स्टुअर्ट मिल् यांच्या मतांची ज्यांना ओळख आहे ते एवढेंच म्हणून स्वस्थ बसतात कीं " नियमित अनुगामित्व या पलीकडे कार्यक्षमतेबद्दल आम्हांला कांहीं एक कल्पना नाहीं ' मग तर्कशास्त्रकार खुशाल म्हणोत कीं ' एखादे कार्य घडावें म्हणून त्यापूर्वीं जो स्थितिविशेष असावा लागतो तो त्याचें कारण होय किंवा प्रत्येक कार्य हें अशा कांहीं एक किंवा अनेक पूर्वकार्यांचा परिणाम असतें कीं त्यांच्या अभावीं तें कार्य घडत नाहीं. आणि त्यांच्यामुळें तें कार्य हटकून घडतेंच. "

ही पाश्चात्य विचारसरणी झाली. बौद्धांच्या प्राचीन सूत्रावरूनही अशाच तऱ्हेचें मत दिसतें. आरंभ व अंत या संबंधाच्या विचाराचा खटाटोप सोडून देऊन त्यांनीं म्हटलें आहे कीं सर्व धम्म, सर्व ज्ञान वस्तु रूपें कारणापासून उद्भवतात. आणि कारण म्हणजे अशी वस्तु किंवा वस्तुसमूह कीं तज्जन्य समजल्या जाणाऱ्या एक किंवा अनेक अनुगामीं गोष्टी घडावयाला तिचें अस्तित्व अवश्य असतें; हें अनुगामित्व नेहमीं एकरूप असतें या मुद्यावर त्यांचा इतका कटाक्ष होता कीं त्यांनीं त्यालाच ' धम्म ' ही संज्ञा दिली. एका तर्कप्रिय जैनाला उद्देशून बुद्धानें यासंबंधीं पुढील उद्गार काढले असें म्हणतात ' आरंभ आणि उत्तर काल यासंबंधीं विचार बाजूला ठेव; मी तुला धम्म शिकवितों:—तें हजर असलें तर हें होतें, त्याच्या उद्भवापासून हें उद्भवतें; तें हजर नसलें तर हें होत नाहीं, त्याच्या नाशाबरोबर हें नष्ट होतें. " (मज्झिम)

सहस्रावधि लोकांनीं आज कित्येक युगें ज्याला आशियाचा दीपक किंबहुना अखिल जगताचा दीपक व उद्धारक मानलें त्यानें या लहानशा सूत्राला आपला धम्म किंवा वेदवाक्य किंवा तदंगभूत मानावें ही गोष्ट त्याकाळीं मानवी विचार प्रगतीनें केवढी मजल मारली होती

याची उत्तम साक्ष पटविते. तिच्याबद्दल आपलें मत कांहींहि असो पण प्राचीन तत्त्वज्ञान व आधुनिक विचारसरणी या दोहोंमध्यें ती सांध्यासारखी आहे याबद्दल प्रश्नच नाहीं. ती इतकी कुतूहल जनक आहे कीं बौद्धदर्शनांत तर विचारदिशा व बिनचूक न्यायपद्धति म्हणून या विश्वव्यापक कार्यकारणभावाच्या तत्त्वाला अग्रस्थान दिलेलें आहे; आणि आजपर्यंत ही मूळ न्यायपद्धति बाजूस ठेवून ज्या गोष्टीवरून हिचें निवळ प्रत्यंतर पाहावयाचें त्याच गोष्टीवर विनाकारण इतका भर देत आलों आहोंत कीं त्यामुळें या न्यायपद्धतीचें योग्य महत्त्व मनावर बिंबविण्याकरितां अधिक विमोचन करणें अस्थानीं होणार नाहीं.

वर विचारदिशा व न्यायपद्धति म्हणून म्हटलें आहे ती बौद्धांचीच शब्दयोजना आहे. तत्त्वजिज्ञासु मनुष्य सत्यशोधार्थ जी धडपड करतो तिलाहि कधीं कधीं कल्याणान्वेषण, न्यायान्वेषण किंवा धम्मान्वेषण असे शब्द लावीत असतात. उदाहरणार्थ बुद्धाचे अखेरचे उद्गार पहा:—

" सुभद्दा, मी जेव्हां जगाचा त्याग करून कल्याणाच्या शोधार्थ निघालों तेव्हां अवघा एकोणतीस वर्षांचा होतों. बाहेर पडल्यापासून मी या न्याय आणि धम्म यांच्या साम्राज्यांत सारखा एकावन वर्षें यात्रा करीत आहें. त्याच्या बाहेर कोणताही विजय मिळविणें शक्य नाहीं. " तसेंच धर्म आणि नीति यांच्या बाबतीत वर्णविषयक बंधनें झुगारून द्यावीं असें सांगताना, नैतिक उन्नति म्हणजे नीति नियमाच्या आधारावर कल्याण, न्याय आणि धम्म यांच्या प्राप्तीसाठीं केलेला प्रयत्न असा समारोप केलेला आहे. न्यायाची व्याख्या एका संवादांत अशी दिली आहे:—— " कुलपते ' परमोच्च स्थितीला पात्र असणाऱ्या मनुष्याला अंत:प्रेरणेनें स्पष्टपणें प्रतीत होणारा हा न्याय म्हणजे आहे तरी काय ? " " तो न्याय हा कीं आर्य शिष्य कारणजन्यतेच्या नियमाकडे अतिशय लक्ष्य ठेवतो; तो नियम म्हणजे—तें असेल तर हें होतें, तें उद्भवतें म्हणून हें उद्भवतें इत्यादि. (संयुक्त निकाय)

त्यानतर हेंच तार्किक किंवा तात्त्विक सूत्र बुद्धानें आपल्या ठरीव दृष्टांताला लागू करून पुढील श्रेणी दिली आहे.

पूर्वजन्म	अविद्येपासून कर्म उद्भवतें कर्मापासून नवीन विज्ञान (पुढें नवीन जन्म)
प्रस्तुत जन्मावधि	त्या विज्ञानापासून (नवीन) नामरूप (म्ह. मन व शरीर) नामरूपापासून षडायतन (म्ह. ज्ञानेंद्रियें) षडायतनापासून स्पर्श स्पर्शापासून संवेदना संवेदनेपासून तृष्णा तृष्णेपासून उपादान उपादानापासून भवाची (जन्माची) प्रवृत्ति
भावी जन्म	भवापासून जाति (पुनर्जन्म) जातिपासून जरा, मरण, शोक, परिदेव, दुःख, दौर्मनस्य आणि उपायास

" सर्व दुःखजंजाळ उभा रहातो तो अशाच रीतीनें "

* द्वादशाधारचक्र किंवा मालिका म्हणून प्रसिद्ध असलेली श्रेणी टीकाकारांच्या स्पष्टीकरणासह वर दिली आहे. प्रथम पासूनच बौद्धांनीं हें तत्त्व गहन आहे असें मान्य केलें आहे– ' कारणापासून कार्यें उद्भवतात हें तत्त्व गहन आहे आणि त्याची उडी अतिशय गहन विषयावर आहे. ' परंतु कांहीं युरोपियन टीकाकारांप्रमाणें तें अगम्य असें मात्र त्यांनीं कबूल केलेलें नाहीं. वरील चक्राचे बारा फेरे एकाच वैयक्तिक जीवाला कसे लागूं करावयाचे ही जी मुख्य अडचण आहे ती बौद्धांना कधींच जाणवली नाहीं; कारण त्यांच्या दृष्टीनें जीवन ही

* ' भवचक्र ' असेंही याला म्हणतात. परिशिष्ट–अ

एक अनंत ' चीज ' आहे निदान तिला निश्चित आरंभ असा मुळींच नाहीं; अर्थात् ज्याला वैयक्तिक किंवा दीड वीतीचें जीवन असें म्हणतात तशीं असंख्य जीवनें तिच्या गाभ्यांत समाविष्ट झालीं आहेत; म्हणजे एखादा वंशवृक्ष काढून त्यावर आपले आईबाप, आपण स्वतः, आपले वंशज इत्यादींचा निर्देश करणें आपल्याला जितकें सोपें वाटतें तितकेंच त्यांना भूत भविष्य वर्तमान असे जीवनात्मक विभाग पाडून हें कार्यकारणाचे सूत्र उलगडून दाखविणें सोपें वाटतें. म्हणूनच या श्रेणीचा व्याप एका जन्माहून अधिक आहे असें धरून बुद्धघोषानें न कचरतां या श्रेणीचें स्पष्टीकरण केलें आहे.

आपली जीवनाशीं जी ओळख आहे तिच्यावरून तें दुःखक्लेशांनीं परिपूर्ण आहे असेंच त्याचें स्वरूच आपल्याला दिसतें. या अनुभवाच्या पायावर बौद्धांच्या धार्मिक, नैत्तिक व तात्त्विक मतांचा इमला उभारला आहे. धम्मानें हें तत्त्व ओळखलें आहे इतकेंच नव्हे तर त्याची कारण मीमांसा करून त्याच्या परिणामावर मात केली आहे, हा तर त्याच्या गुणांचा कळस समजला जातो.

जीवित दुःखमय आहे या तत्त्वाला दिलेलें प्रामुख्य आणि त्या दुःखांचें मूळ वरील श्रेणींत दाखविल्याप्रमाणें स्वाभाविक कारणांतच आहे अशी मीमांसा या दोन गोष्टींमुळें अभ्यासकांना बौद्ध मत अत्यंत आकर्षक वाटतें किंबहुना फक्त या दोनच गोष्टींची त्यांना महती वाटते. पण दुःखाच्या या ठोंकीव वंशावळीच्या मूळाशीं जी विचारसरणी आहे व बौद्धमतांत वस्तुतः जिला प्राधान्य आहे त्या विचारसरणीकडे सामान्यतः त्यांनीं दुर्लक्ष्य केलें आहे,

पिटकामध्यें ज्या ज्या ठिकाणीं वरील सूत्र आलें आहे तेथील पूर्वापर संदर्भाचा तुलनात्मक विचार करितां असें दिसून येतें कीं, नैसर्गिक कार्यकारणभावविषयक मूलतत्त्वाला त्याच्या ठरीव दृष्टांताइतकें महत्त्व देण्यांत येत असे.

उदाहरणार्थ, दु:खाचे डोंगर कसे उभे रहातात एवढेंच शिकण्याच्या उद्देशानें जर वरील चक्राचा उल्लेख होत असेल तर ज्या विवेचनाच्या ओघांत त्याचा उल्लेख येतो तें विवेचनही सर्वस्वीं किंवा अंशतः तरी तेवढ्याच मर्यादेला धरून असावयास पाहिजे. परंतु एकंदर ज्या ९६ सुत्तामध्यें या चक्राचा उल्लेख आला आहे त्यापैकीं अवघ्या १६ मध्यें दु:खक्लेश आणि त्यांची कारणें यांचा प्रत्यक्ष संबंध आला आहे. बुद्धसंवादांत भवचक्रावर जें मोठें निरूपण आहे त्यांत विस्तृत उहापोह केला आहे पण असा प्रत्यक्ष संबंध दाखविलेला नाहीं. बाकीच्यापैकीं सोळा सुत्तामध्यें कार्यकारणभावाच्या रूपानें सृष्टि चमत्काराचें विकसन कसें होते याचें समर्थन करणारीं साधीं विधानें आहेत. सात सुत्तांत पुनर्जन्मावर आणि आठ सुत्तांत वासनाक्षयावर विवेचन केलेलें आहे. या सुत्तामध्यें कांहीं चक्राच्छेदांचें विवरण केलेलें आढळतें; पण केवळ दु:खावर तसें विवरण आढळत नाहीं. एका निरूपणांत सातीच्या पाखंडवादाचा निषेध केला आहे, त्याविषयीं मागील प्रकरणांत लिहिलेंच आहे. त्यामधील उपदेश संवेदना किंवा नीतिमत्ता यासंबंधीं नाहीं किंवा दु:खपूर्णता हाहि जोराचा मुद्दा म्हणून त्यांत मांडलेला नाहीं. आत्म्याच्या ऐवजीं मनाची योजना करण्याची कल्पना धुडकावून देऊन मन हा देखील कार्यकारण भावानुसार घडणारा एक आनुषंगिक चमत्कार आहे असें प्रस्थापित करावयाचें एवढाच त्या सुत्ताचा उद्देश आहे. चार सुत्तांमध्यें या चक्राला दु:खोत्पत्तीची श्रेणी म्हणण्या ऐवजीं लोकोत्पत्तीची श्रेणी असें म्हटलें असल्यामुळें तीं या दृष्टीनें विशेष विचारार्ह आहेत. दुसऱ्या ३६ सुत्तांमध्यें कार्यकारण तत्त्वांत पारंगत होण्याची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे.

सारांश एक-तृतीयांश सुत्तांचा रोंख मूलतत्त्वावर आहे आणि फक्त एकषष्ठांश सुत्तांचा रोंख श्रेणीच्या दृष्टांतावर आहे.

तसेंच, या चक्रांतील वर्तुलच्छेदाचा विशिष्टक्रम हें कांहीं प्रधान तत्त्व नव्हे. तसें असतें तर तो क्रम सर्वत्र एकसारखाच असता, परंतु वेळोवेळीं त्या क्रमांत उलटापालट झाली आहे. तीच गोष्ट चक्रच्छेदांच्या संख्येची; कधीं त्यांपैकीं पहिल्या दोहोंना तर कधीं पहिल्या पांचाना फांटा मिळतो. एका ठिकाणीं ते नंबर ३,४,२,११,१२, या क्रमानें व इतकेच नमूद केले आहेत, व एका सुत्तांत दुःखाच्या पूर्वगामीं गोष्टी म्हणून वासना, आसक्ती, उपभोग, कामना हा क्रम दिला आहे. या सुत्ताच्या निरूपणाचा विषय उघड उघड दुःख हा आहे. अर्थात् सावधान व शांतचित्तानें आणि नेटानें यातना सोसणें किती कठीन आहे, हें यांत सांगितलें आहे; व पुढें भिक्षुना असें प्रोत्साहन दिलें कीं, पंचेंद्रियांचें सामर्थ्य मर्यादित आहे व ती कारणोद्भव असून अमुक अमुक प्रकारानें त्यांचा समुच्चय बनून त्यांना एकसूत्रता आली आहे, एवढी गोष्ट लक्षांत ठेविली तरी पुष्कळ प्रगति झाली, पुष्कळ कार्यभाग उरकला असें म्हणतां येतें. कारण स्वतः अर्हन्तांनीं तरी कार्यकारण भाव म्हणजे धम्म व धम्म म्हणजे कार्यकारण भाव असेंच म्हटलेलें नाहीं काय? आणि, एकदां दुःखाची कारणें समजलीं म्हणजे त्यांच्या निराकरणानें त्यांचें कार्य जें दुःख तेंहीं नाहींसें होतें. (मज्झीमनिकाय) आतां मागील श्रेणीचा हेतु फक्त दुःखाची जातकुळी देण्याचाच असतां तर ती श्रेणी समग्रच्या समग्र येथें दिली असती पण ती मुळींच दिलेली नाहीं त्याअर्थीं तिचा संबंध येथें फक्त कार्यकारण नियमाला उद्देशून आहे, असें सिद्ध होतें.

तथापि, दुःखस्वरूप व त्यांचीं कारणें या संबंधानें हें विचित्र प्राचीन श्रेणीतंत्रच सर्वत्र प्रमाणभूत मानण्यांत आलें आहे यांत शंका नाहीं; भीषण व गहन असें जीवितकोडें उकलण्याकरितां बुद्ध धडपडत असतां त्यांच्या अंतःकरणांत एकदम ज्ञानज्योत प्रगट होऊन दुःखांच्या कारण परंपरेवर कसा प्रकाश पडला याचेंही सुत्तांत वर्णन सांपडतें.

तेव्हां धम्मामध्यें भवचक्राचें महत्व किती आहे याचा विचार करितांना त्याकडे आपण दुहेरी दृष्टीनें पाहिलें पाहिजे; एक तर सृष्टी-घटनेचा उलगडा करण्याचा तो एक मार्ग आहे व दुसरें हें कीं अत्यंत आकर्षक सृष्टीघटना म्हटली म्हणजे मानवी दुःख हीच होय. या दुसऱ्या दृष्टीनें मनुष्य प्राणी हा ग्राहक किंवा भोक्ता असतो—म्हणजे त्याला संवेदना होते, पहिल्या दृष्टीनें तो चिकित्सक किंवा निर्णायक असतो—म्हणजे तो विचार करतो.

हें श्रेणीतंत्र मूळ बौद्धांनींच तयार केलें कीं काय हें समजावयाला मार्ग नाहीं; मात्र

कार्य कार्य

कारण कारण

असें हें अनुस्युत कार्यकारण तत्व हिंदुस्थानांत एकटया बौद्धधर्मानेंच शिकविलें असें नाहीं; सांख्यसूत्रांमध्येंही मनोव्यापारासंबंधीं यासारखेंच पण त्रुटित तंत्र दिलें आहे; तें असें:—'प्रकृतिपासून बुद्धि, बुद्धिपासून अहंभाव, अहंभावापासून षोडष तत्वें व त्यापैकीं पंचतत्वापासून पंचमहाभूतें उत्पन्न होतात. कोणी असेंही म्हणतात कीं, बौद्धधर्मानें सांख्यांच्या दुसऱ्या कांहीं गोष्टी उचलल्या. त्याप्रमाणेंच वरील तंत्राला त्यांनीं विस्तृत रूप देऊन आपलेंसें करून घेतलें, पण या म्हणण्यांत फारसा तथ्यांश नाहीं. सांख्य हे आत्मवादी नव्हते हें खरें, पण अतिभौतिक विषयांच्या बाबतींत ते द्वैत मताकडे झुकत असल्यामुळें बौद्धांच्या काळीं सांख्यमत प्रचलित असतें तर तें बौद्धमताला मारक झाल्यावांचून राहिलें नसतें.

कदाचित् हें श्रेणीतंत्र बीजरूपानें अत्यंत प्राचीनकाळीं प्रचलित असून सांख्य व बौद्ध या दोघांनींही तें मागाहून उचललें असावें; कांहीं असलें तरी, त्याची घडण इतकी भाबडी आहे कीं ती अत्यंत पुरातन असावी याबद्दल शंका रहात नाहीं. या विचित्र श्रेणी तंत्रावरून 'खिळा गेला. खिळ्यापायीं नाल गेला, नालापायीं घोडा गेला,

घोड्यापार्यी स्वार गेला. ' या म्हणीची आठवण होते. जनकथांचे अभ्यासक म्हणतात कीं, इतिहास पूर्वकाळीं जी रांगडी पण तालबद्ध लोकगीतें असत, त्यापैकीं हें तंत्रही एक सर्वमान्य लोकगीत होतें. हें खरें असेल,तर सांख्य बौद्धाप्रमाणें दुसऱ्या कोणत्याही सांप्रदायानें आपली कार्य-कारणमीमांसा अशाच स्मरणसुलभ कारिकांच्या रूपानें गुंफून कशी ठेवली नाहीं याचें मात्र आश्चर्य वाटतें. वास्तविक पाहतां बौद्ध व सांख्य या दोनही पंथांचीं मतें तालबद्ध गीतानें मोठीशी हृदयंगम किंवा परिणाम-कारक होण्यासारखीं होतीं, अशांतला प्रकार नाहीं. उलटपक्षीं एकंदर भारतीय वाङ्मयामध्यें मंत्रतंत्र, होमहवन इत्यादिकांच्यामुळें या प्रकारची पुष्कळशी अर्थशून्य बडबड भरलेली आहे, तरी बौद्ध व सांख्य तेवढे या गोष्टीपासून सर्वथैव अलिप्त आहेत.

सारांश, या कार्यकारण श्रेणीचें प्राचीनत्व घ्या, किंवा पिटकांत ज्या प्रत्येक विभागावर स्वतंत्र विवरण केलेलें आहे ते विभाग घ्या. त्यांतील एकानेंही या श्रेणीला इतकें महत्त्व कां प्राप्त झालें, याचा समाधान-कारक उलगडा होत नाहीं. पण सर्व विश्वव्यापार निसर्गक्रमानुसार चालला आहे, हाच सार्वत्रिक सद्धर्म हें तत्त्व या श्रेणीनेंच प्रथम प्रस्थापित केलें; व हेंच तिच्या महतीचें खरें रहस्य होय. या तत्त्वा-पायीं जीर्ण मतवादावर तडाखा बसून इतका निकराचा लढा सुरू झाला कीं, त्याची आज कल्पनाही येणें शक्य नाहीं. हिंदुस्थानाच्या मानानें हें अफाट विचारप्रगमन विराट्‌रूपाच्या पावलानेंच झालें म्हणा-वयाचें ! दक्षिण आशियांत मात्र विवादपटु अद्वैतमताचें फारसें प्राबल्य नसल्यामुळें, तेथें तें तसें भासलें नाहीं व सद्धर्म रक्षणही फारसें बिकट बनलें नाहीं. अद्यापही ब्रह्मदेश व सीलोन येथें आठशें वर्षांपूर्वी सूत्रबद्ध झालेलें जें कारणजन्य कार्याचें तत्त्व शिकवितात, तें हें कीं, ' एखाद्या गोष्टी ची अनन्यथासिद्ध पूर्वगामी गोष्ट घडली म्हणजे ती गोष्ट घडावयाचीच.*

* (Compendium of philosophy)

पण विहारांतील आनंदी व विनीत विद्यार्थ्यांना पढिक तर्कशास्त्र म्हणून ही गोष्ट शिकविणें वेगळें आणि या तत्त्वानुरोधानें जन्मजरामरणाच्या कोडीं सोडवितांना त्याची व्याप्ती केवढी अफाट आहे याचा प्रथम प्रत्यय येणें हें निराळें. बुद्ध हा बोधिवृक्षाखालीं विचारमग्न होऊन बसला असतांना, दुःखस्वरूपाचा किंवा त्याच्या कारणाचा दिव्यसंदेश अकस्मात् कर्णपथावर आला असें नव्हे; तर तत्त्वजिज्ञासेची तळमळ लागल्यामुळें त्याला आपलें घरदार, धनदौलत, संसारसुख वगैरेवर तिलांजली देऊन रानावनांत हिंडावें लागलें; आणि तेव्हां ध्यायोगानें कायिक व मानसिक सर्व गोष्टी घडतात म्हणजे उत्पत्तिस्थितिलय या अवस्थात्रयांतून जातात अशा नैसर्गिक, अपरिकहार्य, विश्वव्यापक नियमाची क्रिया हेंच दुःखस्वरूपांतील खरें तत्त्व, असा त्याला शोध लागला. दुःखक्लेशाच्याच विचारानें त्याला पछाडलें होतें असें नव्हे तर, त्याच्याच शब्दांत सांगायचें म्हणजे ‘ घटना चालू आहे ! सारखी घटना चालू आहे ! या एकाच विचारानें पूर्वी मनांत न आलेल्या गोष्टीचें दिव्यदृश्य उदित झालें. त्याबरोबर ज्ञान, दिव्यचक्षु, प्रज्ञा, प्रकाश यांचाही उदय झाला. निष्क्रमण ! सारखें निष्क्रमण चालू आहे ! या विचाराबरोबर पूर्वी मनांत न आलेल्या गोष्टींचें दिव्य दृश्य उदित झालें.......... ”

सुखदुःखकर कार्यें अकारण किंवा निमित्तवशात् घडतात किंवा त्यांच्या मुळाशीं इंद्रादि देवांचा किंवा प्रत्यक्ष ईश्वराचा आदेश असतो, असें मुळींच नाहीं. किंवा मनुष्यांच्या पामरपणाचा कोप येऊन देवता त्यांच्यावर दुःखांची खैरात करतात असेंही नव्हे; तर पूर्वगामी स्थितिविशेष जमून आले कीं, त्यांच्या चोदनेनें कार्यें घडून येतात; परंतु बुद्धिमत्ता व सद्वृत्ति याच्यायोगानें मनुष्याला त्या कारणीभूत स्थितीवरही कर्तुमकर्तुं शक्ति गाजवितां येते.

पुरातन भारतीय वाङ्मयामध्यें वास्तविक जो आशय नाहीं, तो मी त्यावर बळेंच लादीत आहे असा तर वरील विवेचनावरून संशय येणार नाहीं ना ? पण ज्या बुद्धघोषानें आपली सामग्री पूर्वभाष्यकारांच्या परंपरेवरून तयार केली त्यानेंही भवचक्राच्या गर्भितार्थासंबंधीं असाच अभिप्राय देऊन म्हटलें आहे कीं, 'कार्यकारणतत्त्वानें अद्वैतमत, शून्यवाद यदृच्छावाद व दुसरी सर्व अनिश्चितमतें याना अर्धचंद्र मिळाला. भावचक्राचा आरंभ अज्ञात आहे, ब्रह्मा वगैरे कोणी सृष्टा किंवा साक्षी ' अहम् ' हे दोन्हीही सत्य नव्हत. कारण प्रत्येक अनुयामीं गोष्ट पूर्वगामी गोष्टीमुळें घडून येते. ' नेहमींप्रमाणें अद्वैतवाद व शून्यवाद या दोहोंचा विशेष समाचार घेण्याच्या उद्देशानें बुद्धघोषानें म्हटलें आहे कीं, एका जन्मांतील कर्मांची फळें दुसऱ्या जन्मीं भोगणारा जीव अभिन्न असतो असे नाहीं व तो सर्वस्वीं परका असतो असेंही नाहीं, तर हा दुसरा जीव पहिल्याच जीवाचा परिणाम, अपत्य, वारस व मुखत्यार असतो. "

निमित्तकारण किंवा अनुस्यूत कारण यासंबंधीं बौद्धांची उत्पत्ति काय आहे हें आपल्याला पुढें पहावयाचेंच आहे. परंतु चक्राचा जो गर्भितार्थ बुद्धघोषानें निश्चितशब्दांत विशद केला आहे त्यावरून विश्वाच्या मूळाशीं कांहीं निरपेक्ष आदिकारण आहे या मताचा स्पष्ट निषेध निघतो. कारण व अपरिहार्यता यावांचून कोणतीही गोष्ट घडत नाहीं असेंच मत डिमॉक्रिटस् व ल्यूकिपस यांनींही बुद्धाच्या निर्वाणानंतर सुमारें अर्धशतकानें प्रकट केलें.

हे दोघे ग्रीक तत्त्वज्ञ वास्तविक आधुनिक भौतिकशास्त्राचे जनक होत. परंतु लोकांकडून बुद्ध्या म्हणा किंवा नकळत म्हणा, झालेल्या उपेक्षेमुळें त्यांचे ग्रंथ नष्ट झाले. पाश्चात्यांच्या तत्त्वज्ञानाचें सुकाणूं जर ॰टो व ॲरिस्टॉटल—यापैकीं एक अद्वैतवादी व दुसरा विशिष्टाद्वैतवादी

म्हणतां येईल.—यासारख्या प्रतिभावान् तत्त्वज्ञांच्या हातीं गेलें नसतें तर हें तत्त्वज्ञानाचें तारूं बौद्धांच्या कार्यकारणवादाकडेच झुकलें असतें. परंतु तसें न होतां प्लेटो व ॲरिस्टॉटल् यांच्या विचारांचेंच त्यास वळण लागलें व म्हणून विश्वव्यापार कांहीं अंशीं नियत तर कांहीं अंशीं यदृच्छावश, कांहीं अंशीं अविकारी निसर्गनियमाधीन तर कांहीं अंशीं उपादानकारण व निमित्तकारण यावर अवलंबून आहे, अशा तऱ्हेचा समारोप व समन्वय पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत झाला.

विश्वव्यापारपरंपरा निमित्तवश, लहरी आहे ही कल्पना अंतर्धान पावून ती नियत व कारणवश आहे ही कल्पना तिच्या जागीं उभी राहिली, हें परिवर्तन इतकें शनैः शनैः झालें कीं, त्यामुळें विश्वाच्या घडामोडीचें मूलतत्त्व अमुक एका व्यक्तीला प्रतीत झालें व तेव्हांपासून विचार मन्वंतर सुरु झालें असें पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत दाखवून देतां येत नाहीं. पाश्चात्य देशांत धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा समन्वय कधींच झाला नाहीं व भौतिकशास्त्र तर दोहोंपासून फटकून राहिलें आहे. म्हणून कार्यकारणवादाचेंच एक स्वरूप जे उत्क्रांतितत्त्व त्याच्या-योगानें अर्ध शतकामागें विचारसाम्राज्याला जसा धरणिकंपाचा धक्का बसला, तसा प्राचीन काळीं केव्हांही बसला नाहीं. उत्क्रांतितत्वानें उडालेला हलकल्लोळ आज स्मरणांतून गेला असला, तरी तत्कालीन लेखकांची चरित्रें व पत्रव्यवहार पाहिल्यानें त्याकाळीं विचारावर केवढा वज्राघात झाला होता त्याची आजही कल्पना होऊं शकेल.

परंतु हळुहळूं असा प्रत्यय येऊं लागला कीं, उत्क्रांति तत्त्व किंवा नैसर्गिक कारणवाद यांचाही जुन्या व्यापक विचारसरणीशीं समन्वय होणें शक्य आहे. अशारीतीनें पाश्चात्य देशांत धर्म, तत्त्वज्ञान व भौतिकशास्त्रें यांत समेट होऊन ती गुण्यागोविंदानें नांदु लागली व आजकाल प्रत्येकाला योग्यप्रमाणांत विचारस्वातंत्र्य मिळालें असल्यामुळें यापुढें तरी सुविद्य जनतेमध्यें बौद्धिक धरणिकंप होणें अश-

क्यप्राय झालें आहे. नैसर्गिक कारणवादाची यथार्थताही केव्हां केव्हां पूर्णतेनें पटते पण त्याची मर्यादा एखाद्या विचारशील तरुण किंवा तरुणीपुरतीच असते. मला स्वतःला असें स्मरतें कीं, 'मेंदु व मन' या विषयावर एक पुस्तक वाचित असतांना मनाच्या व मजेच्या सर्व क्रियाही कार्यकारण धम्मानुसार चालत असाव्या असा कांहींसा 'साक्षात्कार' मला झाला.

पण घटकाभर कल्पना करा कीं, एखादा तत्त्वद्रष्टा पाश्चात्य देशांत निर्माण झाला असता, व केवळ तात्त्विक उपपत्ति किंवा शास्त्रीय सिद्धांत म्हणूनच नव्हे तर आत्मशुद्धिकर व लोकभ्रमाचें निरसन करणारा धर्म व उद्धारक्षम सत्य म्हणून विश्वकष कार्यकारणभावाचा साक्षात्कार त्याला झाला असता, तर ! विचारक्रान्तिदर्शक मूर्तचिन्ह पाश्चात्य देशांत एकही नाहीं असें विधान करतां आलें नसतें. कदाचित् डिमॉक्रिटसच्या डायाकॉस्मॉस (Dia Kosmos) या ग्रंथामुळें असें विचारमन्वंतर झालें असेल परंतु आज या गोष्टीचा मागमूस राहिलेला नाहीं.

उलटपक्षी भारतीय विचारेतिहासांत असे मन्वंतर, असें क्रांतिचिन्ह दाखवितां येतें; आपल्याला स्पष्ट दिसतें कीं, एका महापुरुषाचें मन संशयांनीं व भ्रमांनीं ग्रासून टाकलें होते, त्यांतच अंतःस्फूर्तीचीही चमक विलसत होती; अशा मनोभूमिकेवर कार्यकारण नियमाची सत्यता अकस्मात् उदय पावली, ती सद्यःकालीन व शाश्वत विश्वव्यवस्थितीच्या रूपानें प्रकटली, तथागतानें तिचें आकलन केलें व धम्म म्हणून तिचा लोकांत प्रसार केला.

ब्राह्मणी संस्कृतीनें जवळ जवळ बहुतेक सर्व भारतीय धर्म व तत्त्वज्ञान व्यापून टाकलें असलें, तरी तिच्यांतील कर्मकांड, गूढवाद किंवा तत्त्वज्ञान एतद्विषयक वाङ्मयांत अशा तऱ्हेची विचारक्रांति दृग्गोचर होत नाहीं. उपनिषदांचें विषयक्षेत्र अतिशय व्यापक व स्वतंत्र आहे. परंतु

त्यांतही प्राचीन मानलेल्या उपनिषदांत भाबडा चैतन्यवाद दिसतो, तर त्याच्यामानानें अलीकडील उपनिषदांत विचाराची प्रगल्भता अधिक दिसते. उदाहरणार्थ आत्म्यानें विचार केला कीं, आपण विश्वें निर्माण करावीं, तेव्हां त्यानें मनुष्यप्राणी तयार केला, त्याच्यावर चिंतन केलें, तेव्हां एखाद्या अंड्याप्रमाणें त्याला तोंड फुटलें (ऐतरेयोपनिषद) याच्याशी पुढील वचनाची तुलना करा—' काल, प्रकृति, नियति, यदृच्छा, पंचमहाभूतें किंवा आत्मा यांना कारण समजतां येईल काय ? (श्वताश्वेतयोपनिषद) विचाराचे हे जे दोन टप्पे आहेत त्यांच्या दरम्यान संक्रामक विकसन व क्रांति यांचें निदर्शक असें कोणतेंच चिन्ह नाहीं, त्यामुळें तुलनात्मक वाचनानें साहजिकच आपल्या मनांत असें येतें कीं इतर बाबतीप्रमाणें येथेंही बौद्धमत हीच ती मध्यंतरीची क्रांतिक्षम शक्ति असावी व तिनें स्वतःच्या कार्यक्षेत्रापलीकडेही खळबळ उडवून दिली असावी.

तसेंच सांख्यकारिकेंतील ७२ श्लोकांपैकीं शेंकडा पंचवीस श्लोकांत कार्यकारणभावाविषयीं कांहींना कांहीं सर्वसामान्य विधान बुद्धयाच केलेलें आढळतें. यावरून असें दिसतें कीं, कारणाविषयींची तात्विक कल्पना हें त्याकाळचें एक अत्युत्कृष्ट विचारसाधन होतें. योगसूत्रांतही कारणवादाचा उल्लेख तात्विक कल्पना म्हणून केलेला आढळतो. जैनांचें प्राचीन वाङ्मय आपल्याला अद्याप उपलब्ध झालेलें नाहीं पण त्यांच्या मध्ययुगीन ग्रंथांत अणुवादाची महत्त्वाची उपपत्ति आहे असें म्हणतात.

सारांश विश्वव्यवस्थितीचा शास्त्रीय दृष्ट्या उलगडा करण्यांचा खरोखर प्रयत्न केलेला जर कोठें आढळत असेल, तर तो फक्त पाली पिटकांतच होय आणि बौद्धिक विकसनाच्या काळीं जी टवटवी व उत्साह साहजिक आहे त्याचाही त्यांत प्रत्यय येतो. पिटकांत व

पांचव्या शतकांतील वाङ्मयांतही हा तत्त्वनिर्णय किती महत्त्वाचा व गहन आहे याचें वर्णन मोठ्या अभिनिवेशानें केलेलें आहे.

परंतु कोणी असा आक्षेप घेतात कीं बौद्धधर्माचा प्रसार संसारिक जनांनीं, विशेषतः उमरावांच्या व नागरिकांच्या पुत्रांनीं सर्व दर्जाच्या लोकांमध्यें उपदेशाच्या द्वारें केला; अर्थात् ज्या कल्पना व जे सिद्धांत त्या काळच्या श्रेष्ठ व मुरब्बी तत्त्वज्ञांच्या दृष्टीनें अतिभौतिक वादविवादांतील नित्यपरिचयाच्या, जुन्यापुराण्या गोष्टीवरून बसल्या होत्या, त्या असल्या नवशिक्या उपदेशकांना नवीन व विस्मयकारक सत्यासारख्या भासणें साहजिक आहे.

बौद्धधर्माची चळवळ सुरू झाल्यावर पहिल्या कांहीं दशकांत असा प्रकार झाला असणें संभवनीय आहे. बौद्धांचा धर्म उघड उघड प्रसारक व संग्राहक होता. त्या धर्माच्या प्रवर्तकानें संसारावर पाणी सोडलें व (बौद्धांच्या दृष्टीनें अनुचित भाषेंत बोलायचें म्हणजे) तो 'आत्म' संपादनार्थ निघाला होता. परंतु पुढें एकांतवासांत मिळणारी शांति व स्वास्थ्य सोडून देऊन जगामध्यें जावें व आपल्या उपदेशाकडे कान देतील असे तत्त्वजिज्ञासु लोक शोधून काढावे, असें त्यानें अतिशय मीतमीत ठरविलें. वृक्षवल्लींचा सहवास सोडून तो या हेतूनें चवाठ्यावर आला; मृगाजिन सोडून देऊन त्यानें भरबाजारांत प्रवेश केला. जेव्हां बौद्धमताचा इतका प्रसार झाला कीं, बौद्ध विद्यापीठांनीं व विहारांनीं सगळ्या देशभर आपलें जाळें पसरविलें व त्या संप्रदायानें अत्यंत लोकप्रियता संपादन केली, अशा काळीं देशांतील उत्कृष्ट विद्या व विचार बौद्धसंप्रदायानें आत्मसात् केले तर तें अगदीं स्वाभाविक, किंबहुना अपरिहार्यच म्हटलें पाहिजे. खिस्ती धर्माच्या बाबतींतही हजारों वर्षे असाच प्रकार चालू होता.

मानवी बुद्धीला एखादी सर्वव्यापक कल्पना सुचली तरी लक्षण व सिद्धांत यांच्या दडपणानें तिचा व्याप इतका संकुचित बनतो कीं,

सगळ्या जगाला हलवून सोडण्याची गूढ शक्ती तिच्यांत बसत असली तरी ती अखेर वन्ध्य ठरते. परंतु जेव्हां बुद्धासारखा महात्मा बोधिवृक्षाखालीं बसून तीच कल्पना विस्तृत करतो व तिचा गर्भितार्थ विशद-रीतीनें जगापुढें मांडतो तेव्हांच खरें फलप्रद ज्ञान निर्माण होतें. अशा महात्म्यांचें उद्गार म्हणजे प्रसवक्लेश संपून जन्मलेल्या नव्या मन्वंतराचा सूचक असा मंगल आक्रोशच होय.

अशाच प्रकारचा मंगलरव पिटकांतून निघालेला आहे. अकल्पित अशा दृश्याच्या दर्शनाबरोबर मानवतेनें आनंदानें केलेला घोषच तो ! आणि जीवितांतील सर्वश्रेष्ठ प्रसंगही हेच होत. इमर्सन म्हणतो "ज्यावेळीं आपले अंतश्चक्षु उघडतात, व आपण वस्तुजातांतील एकात्मकता, विश्वनियमाची सर्वव्यापकता पाहतों, तोच सोन्याचा दिवस, आयुष्यांतील तीच सर्वश्रेष्ठ पर्वणी सत्य मनांत उदित झालें म्हणजे आपण स्वत: उच्च होतों, जगड्व्याळ बनत जातों; आपण जणुंकाय विश्वाचे स्मृतिकार बनतों, सृष्टीच्या वतीनें बोलूं लागतों व तिचें भवितव्य वर्तवितो" आणि असा एखादा आद्यतत्त्व-दृष्टा किंवा त्याच्याच कक्षेंतील महाभाग हे विश्वाचें गूढ कोबीज करीत असतांना नवीन नवीन तत्त्वरूपी बालेकिल्ले चढून जसजसे सर करीत जातात, तसतसें त्यांच्या बुद्धिविकासाचें निरीक्षण केलें म्हणजे विचारे-तिहासावर फार उत्कृष्ट प्रकाश पडतो. अशाच स्थितींत गुरुत्वाच्या नात्यानें बुद्ध जेव्हां जनतेसमोर अवतीर्ण झाला, त्यावेळीं त्याचें किती हर्षभरानें स्वागत झालें तें पुढील उद्गारांवरून दिसतें:—

" उत्तुंग गिरिशिखरावर उभें राहून एखाद्या मनुष्यानें खालच्या जनसमूहावर नजर फेंकावी त्याप्रमाणें हे सर्वसाक्षी, पूर्णप्रज्ञ भगवन्, सत्याच्या एका एका बुरुजावर चढून जात असतांना तूं दु:खविमुक्त झाला आहेस, तर तूं खालच्या दु:खमग्न जन्मजराग्रस्त जनतेवर कृपा-

दृष्टी ठेव; समरविजयी वीरा ऊठ, तूं ऋणमुक्त झाला आहेस; तूं जीवित मार्गावरील यात्रिकांचा अग्रेसर आहेस तर अखिल जगतांत संचार करून हे महोदार गुरुवर्या आम्हाला सत्याचा उपदेश कर; जनता तुझा उपदेश ग्रहण करीलच करील. ”

जोंपर्यंत अवशिष्ट राहिलेल्या लिखाणांचें संशोधन होऊन किंवा काळाच्या गर्तेंत गाडलेलें ग्रंथ उकरून काढून, त्यावरून विश्वव्यापक सत्याच्या विराट दृश्याचा असाच साक्षात्कार दुसऱ्या कोणाला तरी झाला, व त्यानें तो जगताच्या जिव्हाळ्याचा संदेश म्हणून जाहीर केला, अशी साक्ष पटत नाहीं तोंपर्यंत तरी अशा संक्रमण क्षणाचें शब्दचित्र म्हणून पिटकांचें अत्यंत महत्त्व आहे; व हें महत्व केवळ भारतीयांच्याच दृष्टीनें नव्हे तर अखिल मानवजातीच्या विचारेतिहासाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें आहे, हें निराळें सांगावयाला नको.

प्रकरण ५ वें.

धम्म आणि नीतिबंधन.

आतां आपण धम्म या गूढार्थपूर्ण शब्दाच्या तिसऱ्या ध्वन्यर्थाकडे वळूं व त्याचा मागील विवेचनाशी काय संबंध पोहोंचतो तें पाहूं. 'धम्म आणि अधम्म यांचे फल भिन्न असतें' यासारख्या वाक्यांत उपयोग झाला असतां धम्म शब्दाला नीतिविषयक अर्थ प्राप्त होतो.

प्रस्तुत आपणाला बौद्धांचें नीतिशास्त्र किंवा स्मृति यांचा उहापोह कर्तव्य नाहीं. बौद्धसंप्रदाय म्हणजे ना धड धर्म, ना धड तत्वज्ञान; अशांतला प्रकार असून त्यांत नुसत्या नकारापलीकडे थोडेंफार भांडवल जर असेल, तर तें नीतिनियमांच्या रूपानें आहे तेवढेंच, असें वारंवार प्रतिपादन केलें जातें. यावर असें उत्तर देतां येईल कीं, असें

असतें तर बौद्धसंप्रदायानें लोकांची जिज्ञासा, आदरबुद्धि व दृढश्रद्धा जशी अंकित करून घेतली तशी कोणत्याही इतर पंथाला घेतां आली असती; पण केवळ एवढ्या उत्तरानें वरील आक्षेपाचें निरसन होणें शक्य नाहीं. कारण एखाद्या धर्मपंथाचा यशस्वीरीतीनें उपदेशप्रसार व्हावयाला त्या पंथांत कोणत्या गोष्टी असणें अत्यंत अवश्य आहे हें ठाम सांगण्याची आपणाला अजून पात्रता आलेली नाहीं. हिंदुस्थान इतकें अफाट व प्राचीन आहे कीं, त्यांत हर-एक तऱ्हेच्या मनोवृत्तीला ग्राह्य वाटतील अशा पंथांना सहज अवसर मिळून आपल्याला कल्पनाही होणार नाहीं इतका त्यांचा विलक्षण फैलाव होण्यासारखा योगायोग जुळून येणें अशक्य कोटींतील नाहीं. शिलास्तंभावर कोरलेल्या अशोकाच्या लेखांत धम्मानुसार चालण्याबद्दल लोकांना आज्ञा केलेली आहे. अर्थात् इतरेजनांच्या दृष्टीनें या राजाज्ञेचा अर्थ एवढाच कीं शहाणपणानें, संभावितपणानें व माणुसकीनें वागावें. एका आज्ञापत्रांत म्हटलें आहे कीं, ‘ धम्म चांगला आहे. पण धम्म म्हणजे काय ? तर काम, लोभ, दुराग्रह, अज्ञान इत्यादि मदकारक गोष्टींना अंतःकरणांत फारसा थारा न करणें, दुसऱ्यांवर उपकार करणें, अनुकंपा, औदार्य, सत्य, व पावित्र्य यांना अनुसरून चालणें ’ अशी एकंदर २४ आज्ञापत्रें प्रायः सर्व हिंदुस्थानभर इतस्ततः विखरलेलीं अजून आढळतात; आणि लक्ष्यांत ठेवण्यासारखी गोष्ट ही कीं, त्यापैकीं अवघ्या एका आज्ञापत्रांतच काय तो बुद्धाच्या उपदेशाचा स्पष्ट उल्लेख केलेला आहे. धम्मानुसार आचरण केल्यानें इहपरलोकीं व्यक्तीचें हित होतें व त्याबरोबर सर्वसाधारण समाजाचेंही कल्याण साधतें एवढें एकच उद्दिष्ट धम्माचरणाला प्रेरक किंवा चोदना म्हणून सांगितलें आहे.

या आज्ञापत्रांत पिटकांतील कांहीं सुत्तांचा नामनिर्देश करून त्यांतील वाक्यें उद्धृत केलेलीं आहेत; तेव्हां साहजिकच असे प्रश्न उद्भवतात कीं, धर्माचरणाच्या उद्दिष्टाबद्दल या शास्त्रग्रंथांचें मत तरी काय

आहे ? अमुक एक गोष्ट शास्त्र व रूढि या दोहोंच्या दृष्टीनें केव्हां चांगली याबद्दल त्यांत कांहीं निश्चित मूळतत्त्व घालून दिलें आहे काय ? कारण एकंदर बौद्धदर्शन हें इतकें बुद्धिगम्य आणि युक्तिवादप्रधान आहे कीं, केवळ अजाण पोरांना किंवा बंधा गुलामांना ' अमुक कर ! तमुक होण्याचा प्रयत्न कर ! बस्स झालें ! कां व कसें यांवर डोकें खाजवित बसूं नको ' अशा तऱ्हेचा उपदेश करण्यांत त्याला समाधान वाटणार नाहीं. म्हणून या ग्रंथांत नीतीचें आधारभूत तत्त्व अगदीं रोकड्या शब्दांत निर्दिष्ट केलेलें आढळलें नाहीं तरी तें व्यंग्यार्थानें सूचित केलेलें हुडकून काढतां येईल. सर्वस्वी स्वतंत्र विचारी किंवा स्वच्छंदी लोकांच्या नीतिसूत्रांच्या मुळाशीं देखील कांहींना कांहीं मुलाधार किंवा कर्मप्रयोजन असतेंच असें नाहीं काय ? स्टीव्हन्सन् म्हणतो, नीतिनियमांच्या मागें नेहमीं एक प्रवर्तक शक्ति, एक विचाराची ठेवण किंवा चालक सूत्र असतें आणि त्याच्या प्रेरणेनुसार आपण एखादा पंथ स्वीकारतों किंवा सोडून देतों व म्हणून कोणत्याही गुरूचा उपदेश जर यथार्थरीतीनें ग्रहण करावयाचा असेल तर ऐतिहासिक दृश्य रंगविणाऱ्या चित्रकारा-प्रमाणें आपण आत्मौपम्याच्या दृष्टीनें त्याच्या स्थितींशी समरस झालें पाहिजे. तात्पर्य एखादी सदुक्ती आपल्याला दुर्बोध कां वाटतें तर आपण तिच्याशी एकरूप होण्याऐवजीं तिसऱ्याच अगांतुक गोष्टीचा विचार करीत असतों म्हणून !(Lay morals.)

तर मग लोकांनीं सदाचरणाला कां प्रवृत्त व्हावें यासंबंधानें बौद्ध दर्शनांत काय उत्तर आहे ? हिंदुधर्मांतील कल्पनेप्रमाणें जे जीवन्मुक्त झाले त्यांची सदसन्निर्णयाची भूमिका अत्युच्च असते, किंबहुना कर्म फलाचा विचार त्यांच्या गावींही नसतो, पण तितक्या उच्च भूमिकेविषयीं आपल्याला सध्यां ऊहापोह करावयाचा नाहीं. सध्यां आपण सामान्य माणसाच्याच दृष्टीनें विचार करीत आहों; मी सन्मार्गानें गेलों तर माझा काय फायदा होईल किंवा मी दुष्ट निघालों तर माझा काय तोटा होईल,

असेच प्रश्न सामान्य मनुष्यापुढें उमें राहतात. बौद्धमत हा राष्ट्रीय संप्रदाय असल्यामुळें असले व्यावहारिक प्रश्न व लोकोत्तर लालसा या दोहोंनाही समाधानकारक उत्तर देण्याचा प्रसंग यापूर्वी त्याच्यावर पदोपदीं आला असेल व यापुढें नेहमीं येईल.

पाश्चात्यांना या कोड्याचा उलगडा झाला नाहीं कारण त्यांची विचार दृष्टी 'तिसऱ्याच आगंतुक गोष्टीवर' खिळलेली होती. सकृद्दर्शनींच बौद्धधर्माविषयीं पाश्चात्यांचा असा ग्रह होतो कीं, कर्मापासून नांव घेण्यासारखी फलप्राप्ति किंवा निष्कृति मुळींच होत नाहीं; याचें कारण असें कीं, परंपरागत विचारांचें पटल त्यांच्या डोळ्यावर असल्यामुळें विशिष्ट शब्दाच्या चौकटींत बसविलेल्या विशिष्ट कल्पनांनाच ते चिकटून रहातात. बौद्धधर्माच्या मूल तत्त्वाचा उहापोह करतांना ही अडचण मला अतिशय नडली; कोणत्याही युरोपियन् लेखकानें लिहिलेलें पुस्तक घेतलें तरी पूर्वग्रहाचें गालबोट त्यांतील विवेचनाला लागलेलें दिसून येतें. म्हणून परकीय परंपरेंतील ज्या तिसऱ्याच आगंतुक गोष्टीमध्यें घुसतात त्यांच्याबद्दल सावधगिरी बाळगून आपण एखाद्या ऐतिहासिक चित्रकाराप्रमाणें खरोखरच बौद्धकालाशीं समरस होऊं व अशारीतीनें केलेल्या उहापोहापासून काय निष्पन्न होतें तें पाहूं.

आपण जेव्हां जेव्हां 'निसर्ग' किंवा निसर्गनियम असे शब्द योजतों, तेव्हां त्या शब्दांत आपण नीतिनियमाची कल्पना समाविष्ट करीत नाहीं. चांगल्या हवेच्या ठिकाणीं योग्य जमिनींत बीं पेरलें म्हणजे त्याचें रोंप उगवतें या दृष्टांतांत पूर्वापारभावाची जी कल्पना येते तेवढीच 'निसर्ग' शब्दानें आपल्याला सुचते. परंतु त्यापुढें जाऊन सत्कर्माच्या कर्त्याच्या पदरीं सुखाचें माप व दुष्कर्माच्या कर्त्याच्या पदरीं दुःखाचें माप हटकून बांधलें गेलेंच पाहिजे, असें छातीठोक विधान करण्याला मात्र आपण धजत नाहीं. अखेर एकंदर सदसत् कर्मांची गोळाबेरीज होऊन तिच्या मानानें सुखदुःखाचा वांटा पदरीं पडतो, एवढें विधान करावयाची आपली तयारी

असते पण त्याबरोबरच किती तरी सत्कृत्यें निष्फळ ठरतात, दुष्कर्मांचे उकिरडे चवाव्यावर आल्यावांचून रहातात व दुष्ट माणसें आमरण सुखसमृद्धींत लोळत असतात या गोष्टीही आपल्याला कबूल कराव्या लागतात. आपल्या कर्माचें फळ किंवा प्रायश्चित्त परलोकीं मिळेल अशीं कांहींची अपेक्षा असते, ते अर्थात् विश्वांचा न्यायनिवाडा करणाऱ्या दैवी न्यायाधीशावर श्रद्धा ठेवून बसतात. कोणतेंही सत्कृत्य वाया जात नाहीं अशा मताचे लोक सर्वज्ञ ईश्वराच्या संकेतावर भरिभार ठेवून बसतात कांहींचें असें मत असतें कीं कांहीं दैवी शक्तीनें आपल्या ठायीं मनोदेवतेची प्राण प्रतिष्ठा केलेली असते आणि मनोदेवतेकडूनच आपल्याला सत्कृत्य करण्याची अंतःस्फूर्ति होते; तर कांहीं म्हणतात कीं सत्कृत्यें एकंदरींत सुखपर्यवसायी होतात असा मानव जातीला आजपर्यंत अनुभव आलेला आहे त्यावरच सत्कर्मप्रेरणेची सर्व मदार आहे.

आतां यासंबंधीं बौद्धाची विचारसरणी कशी असते तें पाहूं. विश्वाच्या भौतिक आणि नैतिक व्यवस्थितीचा कोणी जनक किंवा सूत्रधार आहे या मुद्यावर बौद्धांनी विशेष जोर दिलेला नव्हता तर प्रत्यक्ष त्या व्यवस्थितीवरच त्यांचा सर्व रोंख होता. ही व्यवस्था म्हणजे उत्पत्तिक्षयाच्या रूपानें ज्याचें अनुमान होतें व कार्यकारण नियमानुसार जें घडत असतें असें अप्रतिहत विश्वव्यापि परिवर्तन होय. ज्या ज्या गोष्टी घडून येतात त्यांची त्यांची मुळें पूर्वीं होऊन गेलेल्या गोष्टींत सांपडण्यासारखी असतात.

यावर आपण म्हणूं कीं हें सर्व ठीक आहे, यांतील पांडित्यही वाखाणण्यासारखें आहे पण यानें नैतिकदृष्ट्या कांहीं चैतन्यसंचार होत नसून आपण अगदी थंडे, धिम्मे असेंच राहतों. फार तर एवढें म्हणतां येईल कीं पूर्वीं विश्व म्हणजे एक नुसतें आत्मशून्य रहाटगाडगें असा समज होता त्याऐवजीं या विश्वांत शाश्वत आणि सुयंत्रित व्यवस्था आहे अशी बौद्धांनीं कल्पना काढली पण तेवढ्यानें, सद्भाव व भक्ति

बाजूलाच राहो पण, सदाचाराला देखील प्रवर्तक असें कांहींच त्यांतून निष्पन्न होत नाहीं. एका दृष्टीनें आत्मवाद म्हणजे 'अहं' भावावर चढलेली सूज किंवा फाजिल अवडंबर असें म्हणतां येईल. परंतु दुसऱ्या दृष्टीनें पाहतां, त्याच्या योगानें मनुष्याच्या रोमरोमांत एक प्रकारचें दिव्य तेज स्फुरण पावूं लागतें व त्यामध्यें जें कांहीं क्षुद्र किंवा नीच असेल तें जळून खाक होतें. मुळ बौद्धदर्शनांत अशा प्रकारचें काय आहे कीं जें कुमार्ग सोडून देऊन सन्मार्ग धरण्याला लोकांना प्रेरित करील ? कीं बौद्धधर्माच्या अव्वल अमदानींत जो नैतिक आवेश उचंबळला होता तो केवळ काकतालीय न्यायाचाच कीं काय ? व पुढें बौद्धधर्माचा चैतन्यवादी पंथाशीं मिलाफ झाला त्यायोगानेंही त्याला नैतिक दृढता मुळींच आली नाहीं काय ?

बौद्धधर्माचें सांगोपांग विवेचन करण्याच्या उद्देशानें लिहिलेल्या ग्रंथांत या प्रश्नांना फांटा देऊन चालणार नाहीं जो धर्मपंथ प्रारंभीं आत्मवाद, कर्मकांड, विधिवैशिष्ट्य इत्यादींपासून फटकून निघून धार्मिक व तात्त्विक बाबतींत दुसऱ्या टोंकाला जाऊन भिडला तो वास्तविक केवळ नेति नेति म्हणून विरोध करणाऱ्या चार सुधारकापुरतांच मर्यादित रहावा, परंतु तसें कां झालें नाहीं ? उलट त्याचा प्रसार होऊन त्याला बहुविध भारतीय संस्कृतीचें स्वरूप प्राप्त झालें व आजतागायत थेरवादी प्रांतांमध्यें त्याची आदराई व विचाराई अशी तत्त्वपरंपरा टिकाव धरून राहिली आहे, शिवाय पूर्वेकडे महायानपंथ प्रचलित आहे तो निराळाच. या गोष्टीचीही मीमांसा असल्या ग्रंथात होणें अवश्य आहे. हिंदुस्थानांत व इतरत्र जेथें धर्मप्रसारकार्य चालू होतें त्या ठिकाणी प्रारंभींच्या शतकांत हजारों लोकांना आकर्षण करून घेण्याची बौद्धधर्मांत केवढी अजब शक्ती होती, याचीही असल्या ग्रंथांत खात्री पटवून द्यावी लागेल. ज्या धर्माला पाश्चात्य टीकाकार उदास, नैराश्यपूर्ण, निर्जीव, निर्बुद्ध म्हणून नांवें ठेवतात, तोच धर्म आज पुष्कळ देशांत मूर्धाभिषिक्त

होऊन बसला आहे, परंतु ते देश बौद्धेतर देशापेक्षां अधिक निराशावादी, विरक्त, क्षीण किंवा दुर्वृत्त आहेत अशांतला प्रकार मुळींच नाहीं; उलटपक्षी, ते देश धम्मानुवर्ती व भाविक असूनही त्यांचा राष्ट्रीय स्वभावधर्म अतिशय प्रवृत्तिपर, उत्साहपूर्ण व आनंदी असाच आहे, हें कसें याचीही चिकित्सा त्या ग्रंथांत येण्यासारखी आहे. सारांश, अल्पसंख्य विचारशील जनांच्या बुद्धिला पटणाऱ्या त्याचप्रमाणें लक्षावधि सामान्य जनाच्या हृदयाशीं भिडणाऱ्या अशा ज्या गोष्टी बौद्धधर्मांत आहेत, त्यांची चिकित्सा केल्यानेंच त्या धर्माच्या विस्ताराची व दृढमूलतेची यथार्थ कल्पना येईल.

पण अशाप्रकारचें विवेचन या लहानशा पुस्तकाच्या मर्यादेंत होणें शक्य नसल्यामुळें सर्व आगंतुक व गुंतागुंतीच्या गोष्टींची नुसत्या निर्देशानें बोळवण करून मूलतत्त्वांशीं वाचकांची लवकर गांठ घालून देणें अधिक श्रेयस्कर होईल.

आरंभीं बऱ्याच आगंतुक गोष्टी बौद्धधर्माच्या प्रसाराला साधनीभूत झाल्या, यांत संशय नाहीं. मूळ संस्थापकाचें विभूतिमत्त्व व प्रतिभा, त्याच्या प्रमुख शिष्यांची किंवा थेरांची त्याच्यावरची भक्ती, त्यांची आस्था व कार्यक्षमता आणि नव्या दमाच्या भिक्षुसंघांत दिसणारी ताजी तडफ व आदर्श पावित्र्य या गोष्टी अशापैकींच होत. कडकडीत पण सुसंगत धर्माचरणाचा व सक्रिय औदार्याचा उपदेश करून, 'बोले तैसा चाले' या न्यायानें लोकांसमोर कित्ता ठेवला म्हणजे त्याचा उत्तम परिणाम झाल्याशिवाय कधींच रहात नाहीं; मग त्या धर्माची आधारभूत मतें तत्त्वज्ञान आणि तर्क यांच्या कसोटीला उतरोत अथवा न उतरोत, आणि त्यांतही जर त्याकाळीं यज्ञार्थ हिंसा, वर्णाधिकार, फोलकट पोपटपंची असल्या गोष्टी कर्मकांडांत घुसल्यामुळें जनतेची नीतिमत्ता निःसत्त्व, निर्जिव होत असली म्हणजे तर असा परकीय धर्मपंथ अधिकच परिणामकारक होतो. एकदा बुद्ध आपल्या दोघा शिष्यांना म्हणाला,

"समजा, या अचिरवती नदीला पूर येऊन ही दुथडी भरून चालली आहे. आणि एका मनुष्याला नदी ओलांडून पलीकडच्या तीरावर कांहीं कामाला जावयाचें आहे. आतां तो आपला या तीरावर उभा राहून म्हणूं लागला 'ये ये पैलतीरा असें इकडच्या बाजूला ये'—तर, वसेत्था, तुला असें वाटतें का, कीं त्या मनुष्यानें कितीही हाकाटी केली, प्रार्थना, विनवणी किंवा स्तुति केली म्हणून अचिरवतीचें पलीकडचे तीर इकडल्या बाजूस येणार आहे ? तद्वतच, वसेत्था, हे वेदसंपन्न ब्राह्मण खऱ्या ब्राह्मण्याचे द्योतक गुण बाजूला ठेवून ब्राह्मणांचे गुण अंगीं लावून घेतात आणि म्हणतात,—"आम्ही इंद्राचा धांवा करतो, सोमाचा करतों, ईशानाचा करतों, प्रजापतीचा करतों, ब्रह्माचा आम्ही सारखा धांवा करतों" खरें म्हणावयाचें तर, वसेत्था, यांच्या या धांव्यांनीं, प्रार्थनांनीं, विनवण्यांनीं, किंवा स्तवनांनीं मरणोत्तर हे ब्राह्मण परब्रह्माशी एकरूप होतील काय ? छे अशी गोष्ट होणें कालत्रयीं शक्य नाहीं.

धर्मकर्माच्या नांवाखालीं होण्याऱ्या पशुहिंसेचा तीव्र निषेध बौद्ध आणि जैन यांनीं प्रथम केला, आणि त्यामुळें विशेष सत्त्वशील लोकांची कारुण्यभावना जागृत होऊन तिला वाचा फुटली; तोंपर्यंत ' यज्ञ-कर्मापेक्षां दया मी अधिक मानतों ' अशा तऱ्हेच्या गुळमुळीत विधा-नांनींच काय ती नापसंती प्रदर्शित होत असे !

तसेंच ब्राह्मण अधिकाधिक सामाजिक हक्क पटकावूं लागल्याबद्दल बुद्धाकडे लोकांनीं गाऱ्हाणें आणिलें आहे. यावरून त्या काळीं या विषयावर बरींच रणें माजलीं असावींत असें दिसतें. बुद्धाचें स्वतःचें मत असें होतें कीं, श्रमविभागाच्या तत्त्वावर कांहीं एका मूलभूत नियमाला किंवा परिणामाला (धम्माला) अनुसरून चातुर्वर्ण्य पद्धती प्रथम प्रचलित झाली, व तिच्याप्रमाणें ज्या लोकांच्या ठायीं बुद्धिमत्ता व सद्गुण यांचा प्रकर्ष आढळेल तेच खरे उच्चवर्णीय होत; अर्थातच ब्राह्मण,

वर्गाच्या आपस्वार्थीपणाला जे लोक विटले होते, त्यांना बुद्धाचें मत अगदीं उत्कृष्ट रीतीनें पटलें.

आतां बौद्धांच्या या नवीन धर्मपंथाचा स्वीकार करतांना वरच्या दर्जाच्या बुद्धिमान लोकांनीं त्या पंथांतील कोणकोणत्या अंगांना फांटा दिला असेल, याची कल्पना करूं लागलों, तर पुढील गोष्टी डोळ्यांपुढें उभ्या रहातात. (१) एखादी मोठी विभूति आणि तिच्या प्रभावळीं-तले तिचे सहकारी यांवर भक्तिभाव ठेवणें, (२) भिक्षुत्वाची दीक्षा घेण्यानें किंवा केवळ वयस्थाच्या नात्यानें भिक्षुवर्गाला साहाय्य केल्यानें भावी आपत्ति टळतात ही श्रद्धा, (३) प्राज्ञ व सच्चरित व्यक्तीनीं जी शिकवण दिली तिच्यांतच खरा तरणोपाय आहे, अशा भावनेनें तिचा अंगीकार करणें. याशिवाय आणखी एका गोष्टीची वजा-वट झाली असली पाहिजे. ती ही कीं, (४) सामाजिक व राजकीय विषमतेचा प्रतिकार:—उपाध्यायवर्ग व उच्चवर्णीय लोक यांच्या हक्का-वर व बढेजावीवर बौद्धधर्मानें गदा आणली. दळणवळणाची साधनें वाढली व युद्धप्रसंग कमी येऊं लागले, तसतशी शांततेच्या काळीं बंधुभाव व सहानुभूती हींपण वाढलीं. या सर्वाचें प्रत्यंतर प्राचीन बौद्धवाङ्मयांतही सांपडते, परंतु वर सांगितलेला बुद्धिमंतांचा वर्ग मात्र या प्रवृत्तीपासून अलिप्त राहिला. (५) याशिवाय त्या पंथाची धर्मपर बाजूही वरील वर्गाच्या खिजगणतींत नव्हती. कांहीं अंशीं नीतिहीन व जीर्ण कर्मकांडाच्या ऐवजीं चारित्र्य—भक्तिप्रवर्तक असा नीतिमार्ग आंखून त्या मार्गानें वर्णलिंगादिभेद न मानतां, खऱ्याखुऱ्या मोक्षाचें ध्येय या जन्मीं गांठतां येतें हें बौद्धमत अर्थातच त्यांना सम्मत नव्हतें.

बौद्धधर्म आजतागायत टिकाव धरून राहिला कसा, याचा विचार करतांना आपण हें लक्ष्यांत ठेवलें पाहिजे कीं, इतर कोणत्याही प्रसारो-त्सुक पंथाप्रमाणें बौद्धधर्म जेथें जेथें प्रचलित झाला, तेथें त्यानें जितकी स्वत:ची छाप अन्य धर्मांवर पाडली, तितकाच इतर धर्मांचाही त्याच्यावर

उलट पगडा बसला. जेथें बौद्धधर्माचा स्वीकार झाला तेथील परिस्थिती-प्रमाणें त्याचें स्वतःचेंही थोडेफार परिवर्तन झालें; आणि ज्या देशांत त्याचा आजवर बेताबातानेंच प्रसार झाला आहे, तेथें अन्य संप्रदायाच्या तत्त्वांशीं त्याचें जुलमाचें मिश्रण होऊन बौद्धांच्या मूळ नीतिशास्त्राची धार बोंथट झाली आहे. सारांश, (६) भिन्न संप्रदायांचें मिश्रण झाल्यामुळें मूळ ध्येयाची खिचडी बनली आहे, ही गोष्ट देखील अवश्य जमेस धरली पाहिजे.

आतां अशी शंका येईल कीं, या धर्माच्या बाल्यावस्थेपासून थेट आजपर्यंत विचारी परंतु तटस्थ अशा लोकांच्या मनांवर ज्याची मोहिनी पडली असें शुद्ध बौद्धतत्त्व तरी कोणतें शिल्लक राहतें ? एकीकडे या संप्रदायांत यदृच्छा किंवा ईश्वरी संकेत यांचा मागमूसही आढळत नाहीं, किंवा अमुक एका मानवी व्यक्तीचा आदेश सर्वथैव प्रमाणभूत मानला आहे असेंही नाहीं. पण, दुसरीकडे मात्र नीतिविहित आचरण हेंच सत्य व अवश्य आहे असें अट्टहासानें प्रतिपादन केले आहे, तर मग अस्सल व कट्टया बौद्धाच्या नीतिमत्तेची मदार असते तरी कशावर ? कर्तव्या-कर्तव्याच्या निर्णयाची भिस्त त्यानें कशावर ठेवावयाची ? सदसद्वर्तनाची त्याची कसोटी कोणती ? विश्वव्यवस्थेंतच एकप्रकारची न्यायबुद्धि सतत जागृत आहे, व तिच्या प्रभावापुढें मानवी प्रयत्न अगदींच क्षुद्र ठरतो म्हणून मनुष्यानें नीतीची कांस धरावी व अनीतीची सांवलीही घेऊं नये अशी त्याची भावना असते काय ?

वरील प्रश्नांचा आपण क्रमशः विचार करूं. निसर्गरचनेंमध्यें इतकें वैषम्य व नैर्घृण्य ओतप्रोत भरलेलें दिसून येतें कीं, नीतिदेवतेच्या दरबारांत निसर्गाचा धिक्कारच करावा लागेल. आणि सर्व जगाच्या वाङ्मयांत ही गोष्ट रूढ होऊन बसली आहे. यदृच्छेवर मात करावयाला निसर्गरचनेखेरीज हातीं कांहीं नाहीं. अशा स्थितींत बौद्धानें सन्मार्गाची कांस धरावयाची व कुमार्ग सोडून द्यावयाचा काय ? उलट ‘ अमुक

एक मूल जन्मत:च कुब्जेसारखे कां निपजलें ? ' अशा तऱ्हेचा प्रश्न त्यानें कां विचारूं नये किंवा अमुक गोष्ट न्याय्य आहे, अमुक निर्दयपणाची आहे, ' अशा तऱ्हेचा नीतिनिर्णय करणें म्हणजे वास्तविक ज्या विश्वरचनेंत आपलाही समावेश झाला आहे तिच्यावर आपल्या मनाची छाया पाडण्यासारखें आहे असें त्याला वाटतें काय ? 'खरोखर चांगली किंवा वाईट अशी कोणतीच गोष्ट नसून हा सर्व आपल्या मनाचा खेळ आहे ' असें तो म्हणतो काय ? किंवा हक्स्लेच्या मताप्रमाणें विश्वरचनेंतच नीतिप्रवर्तक शक्ती आहे असें त्याला वाटते ?

सर्व वस्तुजात एका उत्पादकापासून निर्माण झालीं अशी ज्या दर्शनांत उपपत्ति लाविलेली असते, त्या दर्शनांत नैतिक व्यवस्थिती देखील एखाद्या पुरातन उगमापासून उद्भवली आहे असें साहजिकच मानलेलें असतें. ' मीच अधीश्वर आहे, माझ्याव्यतिरिक्त कोणीही नाहीं. मीच तेजाची व तमाची उत्पत्ति करतों; मीच शांति स्थापन करतों किंवा दु:ख निर्माण करतों. आकाशांतून सद्धर्माचा वर्षाव होवो, कारण अधीश्वर अशा मीच तो निर्माण केला' इत्यादि सेमिटिक वचनांवरून हेंच दिसून येतें. वेदान्त्यांच्या सर्वात्मवादांत साधारण हीच गोष्ट गर्भितार्थानें ध्वनित केलेली आहे. परंतु नंतरच्या काळीं भगवद्गीतेंत भगवंतांच्या ठायीं कल्पिलेली यदृच्छा किंवा दैवीकशक्ती हिचा प्रभाव कमी दिसतो. ' यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥' असें भगवंतांनीं म्हटलें आहे. परंतु कर्म उत्पन्न करून त्याची फलाशीं सांगड घालून देणें ' केवळ प्रकृतीचाच प्रभाव आहे ' (गीता ५,८;५,१४).

आतां या मुद्यावर पिटकामध्यें रोखठोक विधान नसलें तरी त्यावरून एकंदरींत अशी स्पष्ट कल्पना बांधता येतें कीं, सचेतन विश्वामध्यें ज्या गोष्टी सत्, असत्, न्याय, प्रायश्चित्त, निष्कृति इत्यादि नांवाखालीं मोडतात, त्या सर्व वास्तविक नदीप्रवाह, ऋतुक्रम किंवा बीजवृक्ष यांच्या-

प्रमाणें शाश्वत आणि निसर्गप्राप्त अशा विश्वव्यवस्थितीचाच एक अवश्यंभावि भाग आहेत. अशा रीतीनें आधुनिक शास्त्रीय तत्त्वांच्याही पुढें आघाडी मारून सृष्टिकर्त्या देवतेच्या मनांत कांहीं एक नैतिक संकेत असतो. या कल्पनेच्या जागीं त्यांनीं नीति व्यवस्थितिदेखील सृष्टिक्रमागत आहे, ही कल्पना प्रस्थापित केली. या विश्वस्थितीला पाली भाषेंत नियम म्हणजे प्रगमन किंवा क्रम अशी संज्ञा आहे. नियमाच्या पांच शाखा किंवा पैलू किंवा कला मानल्या आहेतः—कम्मनियम म्हणजे कर्म व कर्मफल यासंबंधी व्यवस्था; उतुनियम म्हणजे अचेतन भौतिक व्यवस्था; बीजनियम म्हणजे सचेतन भौतिक व्यवस्था, चित्तनियम म्हणजे मानसिक किंवा विज्ञानविषयक व्यवस्था; धम्मनियम म्हणजे पूर्णत्वाकडे जी सृष्टीची प्रवृत्ति असते तत्संबंधीं नियम, हें नियमपंचायतन पिटकांमध्यें निर्दिष्ट केलेलें नाहीं; त्यांत फक्त सर्वसाधारण सुयंत्रित क्रम अशा अर्थी नियमता, धम्मता इत्यादि भाववाचक शब्द वापरलें आहेत, व प्रत्येक नियमाचें स्पष्टीकरण निरनिराळ्या ठिकाणीं केलेलें आहे. या पंचकडीचें संघीकरण बुद्धघोषानें केलें किंवा निदान त्याच्या काळीं म्हणजे इ. स. ५ व्या शतकाच्या सुमारास झालें. बुद्धघोषानें स्वतः बुद्धाच्या तोंडी एक पद्यमय गोष्ट घातली आहे, तिचें पालुपद—‘ अशा प्रसंगीं अशी धम्मता असते ’ असें आहे. त्यावर भाष्य करतांना या पंचकडीचा उल्लेख करून पुढीलप्रमाणें दृष्टांतांनीं स्पष्टीकरण केलें आहे. (१) सत् आणि असत् कर्माचें अनुक्रमें इष्ट व अनिष्ट फळ येतें यावरून कम्म नियम; (२) वारा आणि पाऊस या सृष्टिचमत्कारावरून उतुनियम; (३) भाताच्या बियाणापासून तांदूळ पिकतात किंवा ऊंस आणि मध यांपासून गोड रुची उत्पन्न होते यावरून बीजनियम; (४) विज्ञान व्यापारावरून चित्तनियम स्पष्ट करून दाखविलें आहेत, विज्ञान व्यापाराविषयीं अभिधम्मपिटकांतून त्यानें पुढील उतारा घेतला आहेः— पूर्वगामी विज्ञानावस्था आणि त्यांचे गुणधर्म हे उत्तर विज्ञानावस्था व

त्यांचे गुणधर्म यांचें निमित्तकारण होत असतात. उदाहरणार्थ:—आर्धी दकसंवेदना होते, तेव्हां तिच्यापासून वस्तुग्रहणादिक विज्ञानव्यापार घडून प्रत्यक्ष ज्ञान होते. (५) विश्वोद्धारक बोधिसत्त्वाच्या अवतारसमयीं घडणाऱ्या सृष्टि चमत्कारावरून धम्मनियम सिद्ध होतो. तेव्हां धम्मनियम म्हणजे सर्वांगपूर्ण पुरुषोत्तमाचा निर्माणकालीं सामुग्रीरूपानें सिद्ध होणारी वस्तुस्थिती अशी व्याख्या करतां येईल. सारांश, आपली निति-नियमाची कल्पना वरील पंचकडीपैकीं कम्मनियम व धम्मनियम यांत समाविष्ट झाली आहे. आपण सदाचरणी कां व्हावे याचें उत्तर कम्म-नियमांत येतें व उत्कृष्टतर स्थितीकडे आपल्या मनाची धांव कां असावी याचें उत्तर धम्मनियमांत येतें.

विशिष्ट कायिक, वाचिक व मानसिक कृतीपासून कर्ता व त्याचे संबंधीजन यांवर हटकून दुःख ओढवतें, तर तदितर कृतींनें उभयतांना सुखप्राप्ती होते ही गोष्ट कम्मनियमांत अभिप्रेत आहे. आपपरभावांतील भेदांचा कीस काढून स्वार्थवृत्ति व परमार्थवृत्ति यांचा जितका उहा-पोह आधुनिक नीतिशास्त्रग्रंथांत केलेला आढळतो, तितका उहापोह करण्याचा खटाटोप जुन्या ग्रंथामध्यें केलेला नाहीं. समाजांत ज्ञानमूलक एकजीविस्व असावे असें सांप्रतकाळचें ध्येय बनलें असल्यामुळें त्यापूर्वी प्रथम आत्मीयभावनेची लाट येणें अगदीं साहजिकच होतें. प्राचीनकाळीं सुज्ञ लोकांना एकजीवित्वाचें महत्त्व हृदयगम्य होते पण बुद्धिगम्य नव्हतें. सुत्तांत म्हटलें आहे कीं, सज्जन नेहमीं स्वतःचें व लोकांचेंही कल्याण साधित असतात. सौजन्य व परोपकारित्व यांचें सार दोन गोष्टींत आहे; एक लोकांना अपकार करण्याची बुद्धी नष्ट होणें व दुसरी केव्हां तरी कोणत्या ना कोणत्या रूपानें खुद कर्त्यालाच सुखप्राप्ती होणें.

बौद्धधर्मानें कांहीं नवीन नीतिनियम, नवीन कर्मफल अथवा प्राय-श्चित्त शोधून काढलें असें नाहीं. त्यानें एवढेंच जगजाहीर केलें कीं, सुजन व्हा म्हणजे तुम्हाला पुनः देवाचा म्हणा दैवीपुरुषाचा म्हणा

किंवा मानवाचा म्हणा, कोणत्या तरी उत्तम योनींत जन्म प्राप्त होईल; पण दुर्जन निघालांत तर पशु किंवा पिशाच्य यांच्या नित्कृष्ट योनींत जन्म येईल, किंवा नरकामध्यें यातना भोगीत खितपत पडाल; पण तुमच्या जीवन वृत्तीचा किंवा कर्मठपणाचा, होमहवनाचा किंवा स्तुतिस्तोत्रांचा सौजन्याशी यत्किंचित्‌ही संबंध नाहीं हें पक्कें लक्ष्यांत असूं द्या. प्राणिमात्राशीं अहिंसाव्रतानें वागणें व साधुत्वानें रहाणें यावेगळें सौजन्य नाहीं. तसेंच नीतिबाह्य वर्तनानें तीव्र यातना होतात आणि नीतिसंमत आचरणानें आज ना कालांतरानें सुखलाभ होतो. या व्यतिरिक्त दुसऱ्या कोणत्याही सन्मार्गप्रवर्तक अशा निश्चित तत्त्वाचा पाठिंबा नाहीं; त्यांनीं कोणत्याही बाह्यदैवीआदेशाचा किंवा स्थूल मानुषी विभूतीच्या इच्छेवर हवाला ठेवलेला नाहीं. धम्म तत्त्वांना पुष्टि देण्याकरितां बुद्धाचीं वचनें पुष्कळ वेळां प्रमाण म्हणून देण्यांत येतात. परंतु बौद्ध साधूंनीं निर्वाणप्राप्तिसंबंधीं ज्या गोष्टी लिहिल्या आहेत त्यांच्या शेवटीं नेहमीं बुद्धाचें शासन परिपूर्ण झालें ' असें पालुपद येतें, अर्थात् शासन म्हणजे गुरूपदेश होय, सुलतानी फर्मान नव्हे.

आतां, दुःख वर्ज्य करावें आणि सुखाचा मार्ग धरावा हें मनुष्यजातीला शिकवावयाला अंतःस्फूर्त संदेशाची आवश्यकता होती असें नाहीं. सत्कर्माचे सुखाशी व दुष्कर्माचें दुःखाशी सहचर्य असतें ही गोष्ट शिकतांना गुरूचे साहाय्य होण्यासारखें असतें आणि पुढें सूक्ष्म अंतर्मुख दृष्टीनें किंवा परंपरागत ज्ञानाच्या साहाय्यानें, मानवी जीवितांचा अंतर्गूढसंबंध दृश्य संसारापलीकडे पोहोंचतो या तत्त्वाचा स्वतःच उलगडा करण्याची उमेद येते. परंतु हे संबंध आणि अंतर्मुख दृष्टी ही दोन्ही विश्वनियमाचीं किंवा धम्माचींच महत्त्वाची अंगें आहेत, आणि कम्मनियम व बीजनियम हे दोनही निश्चित आहेत अशी दृढ श्रद्धा परंपरागत ज्ञानामध्यें पुरतेपणीं मुरली म्हणजे मग त्या विश्वकंप निसर्गनियमावर आणखी नीतिशास्त्र किंवा मतवैशिष्ट्य बाहेरून आणून

लादण्याची मुळींच अवश्यकता रहात नाहीं. चंद्रसूर्यांचा मार्ग, किंवा उत्पन्न झालेल्या वस्तूंचा विनाश किंवा सचेतनावर एखादी क्रिया घडली असतां होणारी प्रतिक्रिया या जितक्या स्वभावसिद्ध आहेत, तितकाच कर्म व त्याचें फल यांचा अन्योन्यसंबंध स्वभावसिद्ध, आवश्यक, अपरिहार्य किंबहुना नियमनिष्ठुर आहे.

या विषयाचा उहापोह करतांना ' तिसऱ्या आगंतुक गोष्टी ' बाजूस ठेवून बौद्धांच्या विचारसरणीचें अवलंबन केलें पाहिजे, नाहीं तर बौद्ध आपल्याला म्हणतील कीं, आमच्या मतें तुम्ही क्रमागत सत्यतत्त्वाचा विपर्यास करता; विशिष्ट कर्माचें किंवा कर्मत्यागाचें विशिष्ट फळ किंवा प्रायश्चित्त मिळतें असें तुम्ही पदरचेंच गृहीत धरता आणि त्याला ' न्याय ' म्हणता. परंतु प्रायश्चित्त म्हणजे काय व इष्टफल म्हणजे काय हे फक्त विश्वनियमावरून—किंवा आमच्या मताप्रमाणें तदंगभूत कम्मनियमावरून—कळून येतें. तुम्ही कम्मनियमाचें परिशीलन केलें तर तुम्हांला कळून येईल कीं, कोणतींही मानवी न्यायपद्धती विश्वकष नियमाच्या किंवा धम्मतेच्या तोडीस उतरणार नाहीं; ज्याप्रमाणें जमीन व सागर यांपासून सूर्यानें शोषून घेतलेलें पाणी पुनः पावसाच्या रूपानें जमिनीवर पडतें, त्याप्रमाणें सुखपर्यवसायी सत्कृत्य केव्हां ना केव्हां कोठें ना कोठें कर्त्याला इष्ट फळ देतें. "जसें बीं पेरावें तसें फळ आपल्या हातीं येतें तद्वत् सत्कर्म करणाऱ्याचें कल्याण होतें. दुष्कर्म करणाऱ्याला दुःख प्राप्त होतें. एकदा बीं पेरलें कीं, तुम्हांला त्याचे फळ चाखलेंच पाहिजे."

वरील उद्गारांत बुद्धाच्या समजल्या जाणाऱ्या (पिटकांतील) कथासमुच्चयापैकीं एका कथेचें तात्पर्य आलें आहे. तें कायम ठशाचेंच असलें, तरी इतर सदृश्य वचनांचा बिनचूक मतितार्थ वरील उद्गारांत आहे. तसेंच कर्म व कर्मफल यासंबंधीं किंवा एका शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे कर्मयोगासंबंधीं उपदेश करणें हें कोणाही बुद्धाचें परमकर्तव्य आहे, असें स्वतः गौतमबुद्धानेंच खणखणित शब्दांत प्रतिपादन केलें आहे.

कम्मनियम हा निश्चितस्वरूपाचा, स्वभावसिद्ध, तसाच अत्यंत न्यायनिष्ठुरही आहे. ही हिंदुची निष्ठा हा पाश्चात्यांना खरोखर महत्त्वाचा व मननीय असा विषय आहे. कारण, जीवित किंवा अदृष्ट स्वभावत: न्यायानुवर्ती आहे, या तत्त्वावर सर्वसाधारण मानवजातीची फारशी श्रद्धा नाहीं. ईश्वरीसत्ता किंवा देवाच्या घरचा न्याय इत्यादि शब्दांनीं जगांतील वैषम्याचें भाविकपणानें कितीही समर्थन केलें, तरी त्यांत श्रद्धाळू मनाचा अंत पाहिल्यासारखेंच होतें. ' देवा, हा मनुष्य जन्मांध निपजला हा याचाच अपराध कीं याच्या आईबापांचा ? ' असा प्रश्न उभा राहिला अशी घटकाभर कल्पना करूं, तर आपण अनुवंशिकतेचें तत्त्व पुरतें समजलें नसूनही त्याच्या आईबापांचा दोष असें म्हणूं. आपल्या प्रमाणेंच ज्यू लोक देखील ' तृतीयपंथी ' असल्याकारणानें जो द्वेष करील त्याच्या तिसऱ्या--चवथ्या पिढीपर्यंतही ईश्वरी प्रायश्चित्ताचा पल्ला पोहोंचतो असें त्यांचें मत पडेल.

पण बौद्धधर्म उत्तर देईल कीं, ' त्या मनुष्यानेंच स्वत: पाप केलें होतें ' क्लेशामुळें अंत:शुद्धी होऊन पूर्वसिद्धता होते ही गोष्ट खरी असली तरी गौण आहे; बौद्धांच्या मतें प्रस्तुत क्लेश ही भावी इच्छित लाभाची पूर्वतयारी नसून या किंवा पूर्वजन्मीं केलेल्या अपायकारक व दु:खदायक कर्मरूप कर्जाची फेड होय. ' तृतीय पंथानें विचार करणाराला याहून निराळीं उदाहरणें सुचण्याचा संभव आहे. परंतु सध्या या निसर्गन्यायवादावर आणखी दोन शब्द लिहिणें अवश्य आहे. साधारणत: आपण नीतिशास्त्राच्या दोन पद्धति मानतों; एक उपयुक्तताप्रधान किंवा फलापेक्ष म्हणजे ज्यांत परिणामानुसार कर्माचा बरेवाईटपणा ठरतो ती व दुसरी अंत:स्फूर्त किंवा फलानपेक्ष म्हणजे जिच्यांत परिणाम कांहीं असला तरी केवळ उपजत बुद्धीनें किंवा अंत:स्फूर्तीनें आपण आचारविचारांचा बरेवाईटपणा निश्चित करतों. सकृद्दर्शनीं बौद्धमर्ध उपयुक्ततावादी वाटतो. जगांत वस्तुत: बरेवाईट असें कांहीं

एक नाहीं पण केवळ परिणामावरून—अर्थात् सुखदु:खांच्या रूपानें भासमान होणाऱ्या परिणामावरून त्यांना बरें वाईट रूप येतें. बुद्धानें आपल्या एकुलत्या एक मुलाला—हा देखील भिक्खु होता—असा उपदेश केलेला आहे कीं, ' राहुळा, तुला एखादी गोष्ट करावीशीं वाटली कीं, प्रथम असा विचार कर कीं या गोष्टीपासून मला स्वत:ला किंवा लोकांना दोघांनाही अपाय होण्याचा संभव आहे काय ? तसें असेल तर ती गोष्ट दु:खावह होय. तशी गोष्ट तूं मुळींच करूं नये" उलट बाजूनें सत्कृत्याचाही असाच विचार केला पाहिजे (मज्झिमनिकाय १, ४१५). तसेंच निरनिराळ्या शास्त्रांच्या तारतम्याचा निर्णय करण्याची बिनचूक कसोटी कोणती अशी जिज्ञासूंनीं पृच्छा केल्यावरून, त्या त्या शास्त्रानुसार वागल्यानें जें नैतिक परिणाम होतात, त्यांवरून स्वत:च निर्णय करावा असें बुद्धानें उत्तर दिलें. तो म्हणाला, "तें शास्त्र चांगलें, निर्दोष, सुज्ञांना मान्य, सुखकारक व कल्याणकारक आहे, कीं त्याच्या उलट आहे ?" अर्थात् हा एका अर्थी उपयुक्तता वादच होय.

परंतु कर्माचें फळ किंवा प्रायश्चित्त एकंदर मानवजातीला व स्वत: कर्त्यालाही भोगावें लागतें असा निसर्गनियम किंवा शासन आहे. मग मानवी न्यायबुद्धीच्या आटोक्यांत तो येवो अथवा न येवो. अपरिहार्य, अप्रतिहत, अविकारी असें हे न्यायशासन कधीं कधीं मानवी न्यायाच्या रूपानें पार पडतें तर कधीं अन्य रूपानें पार पडतें, पण त्याची पूर्तता नेहमीं होतेच होते. ईश्वर असो, बुद्ध असोत कीं इतर मानव असोत या न्यायशासनांत तिळमात्र खंड पडत नाहीं, अशी बौद्धांची निष्ठा आहे . या दृष्टीनें पाहतां बौद्धधर्म अंत:स्फूर्तिवादी आहे असेंही म्हणतां येईल; किंवा बौद्धांनीं कार्यकारणभावाच्या तत्त्वा इतकेंच अतिव्यापक हें दुसरें सामान्यतत्त्व शोधून काढलें, असें म्हणावयाला हरकत नाहीं. या तत्त्वाचा पाया अर्थातच निवळ श्रद्धेवर उभा-

रलेला होता. आपल्या भोंवतीं ज्या गोष्टी घडत आहेत, त्याच सर्वत्र आणि सर्वकाळीं घडत असतात. सत्कर्मापासून कर्त्याला सुखप्राप्ती होते व दुष्कर्मापासून दुःखप्राप्ती होते अशा श्रद्धेंतूनच हें सामान्यतत्त्व जन्म पावलें.

पाश्चात्यांच्या दृष्टीनें न्यायाचा उगम तिसऱ्याच एखाद्या बाह्य गोष्टीपासून होतो, निसर्गरचनेपासून होत नाहीं. आपले मानवी कायदे-कानू, रूढी इत्यादीप्रमाणें ‘ न्याय ’ ही चीज बाहेरून आणून लादा-वयाची असते, फक्त अंतःकरणांतील जन्मसिद्ध व संस्कारजन्य भाव-नांशीं किंवा मनोदेवतेशीं तिची सांगड घालावी लागते अशी पाश्चात्यांची कल्पना आहे.

परंतु विचारशील बौद्धांच्या दृष्टीनें कम्मनियमामध्येंच इतकी सदा-चारप्रवर्तक शक्ती असते कीं, कम्मनियम हा एक सर्वसाक्षी न्यायपंडित आपल्यावर खडा पाहरा ठेऊन आपल्या हातीं कर्मफल देत आहे, असेंच त्यांना वाटतें. तसेंच आपण एखाद्या गोष्टीला जेव्हां ‘निसर्गाचा अन्याय’ म्हणून नांव ठेवून त्याची निष्कृति ईश्वरी न्यायानें होईल असें म्हणतों, तेव्हां सध्यांचा जन्म आणि पुढला जन्म असे भिन्न विभाग पाडून त्यावर आपण आपल्या कल्पनेचें समर्थन करीत असतों. परंतु बौद्धांच्या मनांत तिसऱ्याच एका प्रचंड अंगाचा विचार घोळत असतो. आपल्यामागें अफाट भूतकाळ पसरला असून त्याकाळच्या निसर्गन्यायाची बजावणी इहलोकीं या जन्मीं होत आहे असा विचार त्यांच्या मनांत असतो. या व्यापक दृष्टीनें कर्मवादावर आणखी विवरण करण्या-पूर्वीं मूळ कर्म शब्दाचा अर्थ अधिक विशद करणें अवश्य आहे; कारण कोणत्याही शद्बाचा अर्थ अंधुक किंवा घोटाळयाचा असलेला बौद्धांना खपत नाहीं.

कम्म—संस्कृत कर्म—याचा वाच्यार्थ करणें, घडविणें, किंवा काम, कृति असा आहे. उदाहरणार्थ—अयोकम्म म्हणजे लोखंड काम;

आपापल्या कम्मावरून (कर्तव्यावरून) शेतकरी किंवा राजा ठरत असतो; स्वताचें कम्म (धंदा) संभाळणें, हें त्या आंधळ्याचें कम्म (कृत्य) होय, इत्यादि. ही उदाहरणें लक्ष्यांत ठेवण्यासारखीं आहेत. पाश्चात्यांनीं कर्म हा परका शब्द आपलासा करून घेतला, परंतु त्याच्यावर इतका भडकपणा व गूढपणा यांचा आरोप केला कीं, बौद्धांनीं ज्या मूळ अर्थीं तो वापरला होता, त्याचा मागमूस राहिला नाहीं. कर्म म्हणजे नित्य आणि एकरूप असें कांहीं तरी आहे, असाही अर्थ धरून एका जन्मांतून निघून दुसऱ्या जन्मांत जाणाऱ्या आत्म्यासारखा त्याचा उपयोग मानला आहे. परंतु वास्तविक बौद्धांनीं असलें तत्व फेटाळून लाविलें आहे.

अमुक एका कृतीचे अमुक परिणाम होतील अशा दृष्टीनें विचार करून ते परिणाम जेव्हां संवेदना आणि नैतिक भावना यांच्या सांच्यांत घातले जातात, तेव्हांच वर सांगितलेला पाखंडपणा किंवा तत्त्वद्रोह घडून येतो. अशा प्रकारच्या कृतीला आचरण असें म्हणतात; व या कृतीविषयीं प्रवृत्ति म्हणजे शील होय. नीतिमत्ता किंवा नैतिक कृत्य यांतच आचार आणि शील यांचा समावेश होतो. पालीमध्यें कम्म या एका शब्दानें कृती व आचार यासंबंधीं सर्वांगांचा परामर्ष घेतला जातो; म्हणजे कायिक, वाचिक, मानसिक कर्म किंवा आचारविचार उच्चार या शब्दांनीं जो अर्थ व्यक्त होतो, तो सर्व कम्म या पाली शब्दांत येतो. अशा प्रकारची त्रिपुटी झेंदावेस्तामध्येंही आढळते, आणि पिटकामध्यें देखील कम्म शब्दाचा असाच त्रिविध अर्थ केलेला आहे.

कर्म आणि कर्मफल याविषयीं बौद्धांची जीं मतें आहेत, तीं एका प्राचीन उपनिषदांत बीजरूपानें असलेल्या एका तत्त्वाचीं परिपक्क फळें आहेत; या दृष्टीनें बौद्धमताला ऐतिहासिक महत्वही आहे. इतर प्राचीन उपनिषदांत कर्म आणि त्याचा कार्यावर होणारा परिणाम या तत्त्वासंबंधीं

फारच तुरळक उल्लेख आहे, त्यांत कोणतेंही ठाम मत प्रतिपादन केलेलें आढळत नाहीं; परंतु बृहदारण्यकांत मात्र नैतिक कृत्याचा उल्लेख अगदीं स्वल्प असला तरी त्याचा बौद्धमताशीं अगदीं स्पष्ट संबंध आहे. त्यांत म्हटलें आहे कीं, मनुष्य जसा वागतो तसा तो असतो, व जसा वागतो तसाच पुढें होईल. म्हणजे मनुष्यांतील सत्य देह किंवा आत्मा नसून त्याचा स्वभाव हें आहे. तसेंच दुसऱ्या एका प्रसंगीं असें म्हटलें आहे कीं, सत्कर्मानें मनुष्य सज्जन होतो व दुष्कर्मानें दुर्जन होतो. एका वेदाध्यापकाला कोणी विचारलें कीं, जर मृत्यूनंतर शरीर पंचतत्वांशी एकरूप होतें व मन चंद्रलोकांत जातें, तर तेव्हां ती मृतव्यक्ती कोठें रहाते ? त्यावर त्यानें उत्तर दिलें, ती व्यक्ती म्हणजे तरी काय ? तर एक नाम; नाम अनंत आहे. त्या नामामुळें त्याला अनंत जगाची प्राप्ती होते [येथें नामाची जागा आत्म्यानें पटकावलेली नाहीं हे लक्ष्यांत ठेवण्यासारखें आहे. आत्मा किंवा मॅक्समुल्लरनें ज्याचें प्राण असें भाषांतर केलेलें आहे तो आकाशांत निघून जातो. वेदान्ती भाष्यकारानें तो हृदयावकाशांत किंवा आपल्या अधिष्ठानांत असतो असें स्पष्टीकरण केलें आहे.] त्या वेदाध्यापकानें मोठें गुह्य म्हणून हें उत्तर दिलें आहे, आणि हें षट्कर्णी करूं नकोस असें आपल्या पृच्छकाला एकीकडे नेऊन बजावलें आहे. यावरून एकतर हें कर्मवादाचें तत्त्व त्यावेळीं बरेंच प्रगतिपर व रहस्यमय किंवा किंचित् पाखंडीपणाचें मानलें जात असावें. कांहीं असलें तरी उपनिषदाचा हा भाग बुद्धपूर्वकालीन असावा असें यावरून ठरत नाहीं. पिटकांमध्यें जें तत्त्व उघडउघड अट्टहासानें शिकविलें आहे त्याचें येथें केवळ दिग्दर्शन केलें आहे. बृहदारण्यक व कौषीतकी उपनिषदांत देखील मनुष्याचें भवितव्य, त्याचें ज्ञान आणि कर्म यांवरून ठरत असतें, असें म्हटलें आहे. स्थलसंकोचास्तव याहून अधिक स्पष्टीकरण करतां येत नाहीं. ज्ञान आणि कर्म हें वर्गीकरण बौद्धांचें नाहीं. बौद्धांनीं भवि-

तत्त्वनिर्णायक कर्म त्रिविध मानिलें आहे:—प्रकट कर्म, वाचिक कर्म आणि मानसिक कर्म (यांतच इच्छामूलक कर्म येतें).

आतां आपण कर्मपरिपाकासंबंधी बौद्धांची तारतम्य दृष्टी कशी होती या गोष्टीच्या विचाराकडे वळूं; मात्र असें करतांना आपली बुद्धी ' तिसऱ्याच आगांतुक ' गोष्टींनीं बहकूं देतां कामा नये. व्यक्तिमात्राचा आपल्या कर्माशीं कसा संबंध पोहोंचतो या बद्दलची बौद्धांची कल्पना विचारांत ध्या. बुद्धानें म्हटले कीं, "प्राणीमात्र आपल्या कृत्यांचा मालक आहे, तसा वारसही आहे. त्याचें कर्म त्याचा जनक आहे तसा वंशजही आहे. कर्मामुळेंच त्याला दृढता येते (मज्झीम).

या वाचनाच्या जोडीला पाश्चात्यांची कल्पना ठेवून पहा:—'यापुढें मृत्यू पावून जे प्रभूच्या ठायीं विलीन होतील ते धन्य होत. पवित्र आत्मा म्हणतो कीं, त्यांना तेथें विश्राम मिळतो आणि त्यांची कर्में त्यांच्या पाठीशीं येतात.' यांतील कर्मविषयक कल्पना अशी आहे कीं, कर्में हा एक साक्षीदारांचा तांडा असून तो आत्म्याच्या पात्रापात्रतेचें प्रमाण दाखल करण्याकरितां आत्म्याच्या प्रयाणकालापूर्वीं किंवा मागाहून हजर होत असतो. मागील उताऱ्यांत बुद्धानें ज्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें आहे. तो असा कीं, मानवजातीच्या स्थितिगतीमध्यें जें वैषम्य आढळतें त्याचें समर्थन कसें करावयाचें. पूर्वजन्मगत कर्माचा हल्लींची स्थिती व आचार यांच्याशी अत्यंत निकट संबंध असतो हें व्यक्त करण्याकरितां उत्तरांत योजिलेली रूपकें अतिशय जोरदार आहेत. पाश्चात्य विचारसरणीच्या कसोटीला तीं लावतांना ही गोष्ट विसरतां कामा नये. या बौद्धमताशीं बरेंच जुळणारे वचन म्हटलें म्हणजे ऱ्हीज् डेव्हिड्सनीं And what we have been makes us what we are हें होय. बौद्ध म्हणतो माझें पूर्वकर्म हेंच माझें मूळ, माझा उगम माझा गर्भवास होय; तेंच नातें माझ्या प्रस्तुत कर्माचें भावी स्थितीशीं. माझ्या हातून कर्म घडलें आहे आणि अनेक शक्तींच्या एकीकरणापासून जसा

विद्युत्प्रवाह तयार व्हावा तसा त्या कर्माच्या निष्पत्तीपासून मी बनलों आहे. "म्हणजे पूर्वीचा 'मी' व हल्लींचा 'मी' एकच. अर्थातच बौद्धधर्माला अशी अभिन्नता ज्या दृष्टीनें संमत आहे तेवढ्याच दृष्टीनें. आतां येथें देखील पाश्चात्यांची एकरूपतेची कल्पना व बौद्धांची कल्पना सारखी नाहीं. ही गोष्ट लक्ष्यांत ठेवली पाहिजे कीं, पाश्चात्यांच्या तर्कशास्त्राला तोंड देईल इतक्या योग्यतेचें तर्कशास्त्र उभारण्याच्या कामांत जैनांप्रमाणें बौद्धांनींही परिश्रम केलेले आहेत, म्हणून त्यांच्यावर कोणी केवळ चेष्टेनें अयुक्ततेचा आरोप केल्यास क्षणभर विचार केल्याशिवाय मान डोलविणें योग्य नाहीं. पाश्चात्य तर्कशास्त्रानें कांहीं विचार शुद्धतेचे नियम बसवून ठेवले आहेत. त्यांच्यासंबंधीं ॲरिस्टॉटल म्हणतो कीं, ते अमान्य तर करा म्हणजे परसांतल्या भाजीइतकीही तुमच्या बुद्धीची किंमत ठरणार नाहीं. अभिन्नत्वाचा नियम हा त्यापैकींच एक आहे; तो असाः—अ = अ म्हणजे प्रत्येक गोष्ट स्वतःशीं अभिन्न असली पाहिजे. गणित किंवा न्यायनिवाड्याचे आणि व्यापाराचे करार यांची गृहीत तत्त्वें निवडक आणि निश्चित असल्यामुळें त्यांच्या पुरतें हें रूढसमीकरण उपयुक्त आहे, कारण विशिष्ट शब्दांचा विशिष्ट अर्थ कायम राहण्यावरच त्यांची विश्वसनीयता अवलंबून असते. रूढ व्यवहार बाजूस ठेवून आपण नैसर्गिक गोष्टीचा विचार करूं लागलों म्हणजे 'तेंच किंवा तीच' या शब्दांचा आपला अर्थ किती अनिश्चित असतो हें समजतें. कधीं तत्स्वरूप वस्तूला तर कधीं तत्सदृश वस्तूला आपण 'तीच' हा शब्द वापरतो. वास्तविक आपल्या शरीरचनेंत किंवा सृष्टींत अभिन्नता ही चीजच आढळत नाहीं. प्रत्येक दिवशीं आपण भिन्न असतों आणि आपणाशिवाय इतर गोष्टीही मंद किंवा शिघ्र गतीनें बदलत असतात. इतिहासाची पुनरावृत्ति होणें शक्य नाहीं, कारण प्रत्येक घडामोडीनें आपण बदलत असतो; पुनरावृत्ति झालीच तर तिच्या जोडीला भिन्न पात्रें व भिन्न परिस्थिति असतें.

' कालचीच हवा आज आहे असें आपण म्हणतो त्याचा अर्थ आकाशांत आणि पृथ्वीवर कालच्यासारखी स्थिती जमून आली आहे. म्हणून अ=अ अशा तऱ्हेचें समीकरण नैसर्गिक अनभितेविषयीं मांडतां येणार नाहीं; त्याला पुढील स्वरूप द्यावे लागेल:—अ=अ (ब)=अ (क) =अ (ड)....अ असें करतां करतां एक वेळ अशी येतें कीं, अ (क्ष)चें रूप अ—हून इतकें साफ पालटून जातें कीं त्याला 'ब' हें अजिबात नवें नांव द्यावे लागतें; अर्भकाची वाढ होतां होतां असा एक दिवस येऊन ठेपतो कीं, जिला तान्हुली म्हणत होतो तिलाच मुलगी म्हणण्याची पाळी येतें. या परिवर्तनात्मक क्रमाच्या बुडाशीं कांहीं अंतिम सत्य, सत्त्व किंवा जीव आहे हीं गोष्ट अद्वैतवाद्याच्या मनाला पटत नाहीं. परंतु हें परिवर्तन किंवा विकार हेंच काय तें सत्य होय, याच्या पलीकडे सत्य नाहीं असें बौद्धांचे मत आहे.

बौद्धमत यथार्थ ग्रहण करतांना जी आणखी एक आगंतुक गोष्ट आड येत असते, ती ही कीं, विकार, घटना किंवा कार्यकारणभाव (या तीनही गोष्टी त्यांच्या दृष्टीनें अवियुज्य आहेत) यासंबंधीं आपण जीवनशास्त्रानुसार योग्य विचार करीत नाहीं. ' अहं ' किंवा जीव विकारी आहे असा विचार आला म्हणजे एखाद्या चलचित्रपटावर घटकेंत चार वर्षांचा राजपुत्र तर घटकेंत चाळीसवर्षांचा राजा अशा स्थित्यंतराचें चित्र दिसावें त्याप्रमाणें ' अहं ' च्या जागीं निराळेंच कांहीं चित्र मनःचक्षूपुढें उभें रहातें. पण आपल्याला हें सांगावयाला नको कीं, जर एका निमिषाचाही खंड पडूं न देतां राजाची चित्रें त्या चित्रपटावर घेण्यांत आलीं तर त्यांत जीवनविकासाची गति अत्यंत मंदपणानें चालू असलेली नजरेस येईल. कोणत्याही विशिष्ट दिवसाचें राजाचें चित्र निराळ्या व्यक्तीचें म्हणतां येणार नाहीं. तसेंच तें मागच्या किंवा पुढच्या चित्राशीं अभिन्न आहे असेंही म्हणतां येणार नाहीं. कांहीं तरी विकास पावत आहे, वर्तमान काळाच्या विशिष्ट

क्षणीं भूतकाळ आपलें सर्वस्व भविष्यकाळाच्या हवालीं करीत आहे, अशा तऱ्हेनें तें दृश्य होईल. आपण म्हणूं कीं, 'मी जर इतःपर 'मीच' राहिलों नाहीं, तर मी जिवंत आहे असें म्हणतां येणार नाहीं.' तर बौद्ध म्हणतो: मी तोच किंवा अभिन्न कधीं नसतोच—एका आयुष्यांत किंबहुना लागोपाठ दोन दिवसदेखील नसतो मग भिन्न जीवनकक्षेची गोष्ट कशाला? 'सर्व कांहीं (सत्य) आहे' किंवा 'कांहींच (सत्य) नाहीं' या दोनही एकांतिक विधनापेक्षां 'एका गोष्टीचा उद्भव दुसऱ्या गोष्टीपासून व तिच्याचमुळें होत असतो,' हेंच विधान अधिक सत्य आहे." तसेंच तो म्हणेल 'सामान्य दर्जाच्या असंकृत मनुष्याला विज्ञान मन किंवा विचारशक्ती यावर विजय मिळविण्यापेक्षां शरीरावर विजय मिळवून स्वतःची मुक्ती करून घेणें अधिक सुलभ जातें. या चतुर्भूतात्मक देहाला आरंभ व अंत आहे. हा धारण करावयाचा असतो व नंतर टाकून द्यावा लागतो हें त्याला समजतें; परंतु मनाच्या बाबतींत मात्र हें माझें, हा मी, हें माझें सत्व या विचाराला तो मनुष्य वाहिलेला असतो. अशा अज्ञान मनुष्यानें मनाला स्वत्व समजण्यापेक्षां चतुर्भूतात्मक देहावरच स्वत्वारोप करणें अधिक चांगलें. याचें कारण असें कीं, हा देह निदान वर्ष दोन वर्षें, शंभर वर्षें किंवा त्याहूनही अधिक टिकाव धरतो; परंतु ज्यांना विज्ञान, मन व बुद्धिमत्ता म्हणतात त्यांचें एक स्वरूप नाश पावतें व दुसरें उद्भवतें असा प्रकार अहर्निश चालू आहे. जसें एखादें रानांत उनाडणारें माकड घटकेंत ही फांदी तर घटकेंत ही सोडून दुसरीच पकडतें तशाच तऱ्हेच्या चेष्टा विज्ञान मन किंवा प्रज्ञा यांच्या चालू असतात. म्हणून सुविद्य आर्यशिष्य तें असलें म्हणजे हें घडतें, तें उद्भवले कीं, हे उद्भवतें अशा कार्यकारणभावाप्रमाणें सृष्टिजाताच्या मूलस्वरूपाचा सुक्ष्म विचार करतात.

व्यक्तीच्या ठायीं सतत चालणारें परिवर्तन किंवा घटना चालू अस-

तांना क्रमशः भिन्न भिन्न व्यक्तींची मालिका लागते हे तत्त्व बौद्धमताप्रमाणें भ्रामक असल्यामुळें आपण त्याला मनांत मज्जाव केला पाहिजे; व त्याऐवजीं इतर जीवस्वरूपांचा विकास होतो, त्याचप्रमाणें व्यक्तीचेंही विकसन होते हें तत्त्व मनांत ठाम केलें पाहिजे. बुद्धाच्या तोंडीं नेहमीं घालण्यांत येणारे पुढील वचन पहाः—"एकजण कर्म करतो व दुसरा त्यांचे फळ भोगतो" हें म्हणणें खरें नाहीं, तसेंच एकच व्यक्ती कर्म करते आणि परिणाम भोगते हेंही म्हणणें खरें नाहीं. पुढें बुद्धानें स्वतःचें मत असें दिलें आहे कीं'—या दोन्ही टोकांच्या मधल्या मार्गाचा म्हणजे कारणाच्या द्वारें घटना होते या तत्त्वाचा उपदेश मी करीत असतो. आपण साहजिक ह्मणूं कीं, वरील दोन विधानापैकीं एक निःसंशय खरें असलेंच पाहिजे. मग बौद्धांच्या विचारसरणीहून भिन्न अशा कोणत्या अगांतुक विचाराचें दडपण आपल्या मनावर आहे ?

आपल्या मनांत विकारप्रधान जीवनविकासाचा विचार येत नसून अभिन्नत्व आणि निर्जीव—यांत्रिक कारणवाद या विषयींचेच विचार घोळत असतात; तसेंच मी अमुक केलें, मी अमुक बोललों, मला अमुक वाटलें इत्यादि गतगोष्टींचीं चित्रें स्थलकालाच्या दृष्टीनें कोठल्यातरी फार लांबच्या टप्यावरील समजून आपण रंगवीत असतों. परंतु जर तीं सर्व गतकालीन अहंचित्रें—स्मृतीच्या आटोक्यांतील व बाहेरचीही—आज आपल्याच ठायीं आहेत, ज्या विचारसमुच्चयाला आपण ' स्वतः ' अशी संज्ञा देतों त्याचींच तीं अंशभूत आहेत असें असलें तर ! प्रत्येक स्वानुभवाचें उदयास्त होता होतांच तो जीवनाच्या पुढच्या क्षणांत किंवा कलेंत गुंफला गेला, एकजीव झाला तर कसें ? तर आपल्याठायीं हल्लीं वसणारा क्षणिक अहं हा भूतकालीन जीवाशी अभिन्न नसला, तरी त्याचाच वारस, अंकुर, त्याचीच परिणति किंवा निष्पत्ती होय; पूर्वीची सर्व मालिका त्याच्याचमध्यें गुंफलेली असते किंवा जाळें

इलियट्नीं म्हटल्याप्रमाणें ‘ गतकालीन प्रभाततेज ॲप्रिकॉट फळाच्या रंगाच्या खुलावटींत सांठलेलें असतें ’ असें नव्हे काय ?

पिटकांमध्यें ज्या गोष्टी गूढार्थानें व प्राचीन पद्धतीनें सांगितल्या आहेत, असें मध्ययुगीन व अर्वाचीन थेरांना वाटलें, त्याच गोष्टींचें उद्घाटन त्यांनीं स्वतःच्या तत्त्वज्ञानाच्या द्वारें केलें; आणि त्यामुळें भुतकालीन जीवाची स्मृति व भविष्य जीवाशी ऋणानुबंध या गोष्टींचा स्पष्ट उलगडा करून बौद्धमतावर नेहमीं येणारे हेत्वाभास व विसंगति हे दोष खुबीनें टाळले आहेत. कारण सगळा भूतकाळ वर्तमानकाळाशी संलग्न होऊन त्याची एक प्रकारची ‘ *पच्चयसत्ति ’ म्हणजे कारणात्मक सामर्थ्य किंवा शक्ती दुसऱ्याच्याठायीं संक्रांत होते; म्हणून संवेदी जीवनाच्या प्रत्येक कलेमध्यें तिच्या पूर्वकलांच्या सामर्थ्याहूनही अधिक सामर्थ्य एकवटलेलें असतें.

प्रकरण ५ वें.

—:o:—

धम्म आणि नीतिबंधन (पुढें चालू)

‘ वर्तमानकाळाच्या गर्भांत भविष्यकाळ आहे ’ असें जें लेब्निझ या तत्त्वज्ञाचें सूत्र आहे, त्या सूत्राचे आणि वरील बौद्धमतांचें गोत्र एकच असें म्हणावयाला हरकत नाहीं कारण लेब्निझप्रमाणें बौद्धाचेंही मत असेंच आहे कीं, प्रत्येक जीवनकला पूर्वगामी कलेचा परिणाम किंवा विकास असून तिच्यांत भावीकलेचें बीज असतें, ’ पण सृष्टी ही एक यांत्रिक रचना आहे, या मतांचें रूपांतर त्यांनीं नियतिवादांत केलें नसून ‘ विश्वसूत्र ’ तत्त्वांत केलें आहे. बौद्धमताचे हेन्री बर्गसन् याच्या मतांशीही सादृश्य आढळतें. बर्गसन् म्हणतो “ स्मरण म्हणजे

---

*(प्रत्य शक्ती)

कांहीं नजराण्यांची नोंद करणारी शक्ती नव्हे. अशी नोंद करावयाला एखादी खतावणी किंवा, कांटेतोल बोलावयाचें म्हणजे, एखादी शक्तीच नाहीं.... भूतकालीन गोष्टींवर नव्या नव्या भूतकालीन गोष्टींचे ढीग रचण्याचें काम अव्याहत चालूं आहे, आणि हरघडी त्या आपला पाठपुरावा करीत आहेत. बाल्यापासून ज्या संवेदना, जे विचार व जे संकल्प आपल्या अंतःकरणांत उद्भवले, ते सर्व प्रस्तुतच्या क्षणावर आपली झेंप टाकून त्याच्याशीं जणुं काय एकजीव होऊन विज्ञानद्वारांतून आंत घुसण्याचा प्रयत्न करतात." "जीविताचें परिपूर्ण रहस्य केवळ शुष्क कारणवादांत नाहीं किंवा केवळ निमित्तकारणांत नाहीं; म्हणून भावी जीव ही जशी सद्यःकालीन भंगुर जीवाची परिणति आहे, तसाच भूतकालीन जीव स्मृतिरूपानें सद्यःकालीन जीवांत प्रथित झाला आहे. (Evolution criatrice 5, 193).

मध्ययुगांत किंवा अर्वाचीन काळीं असल्या तत्त्वांचा अभिधम्मामध्यें जो विकास करण्यांत आला, त्याच्या दिग्दर्शनापलीकडे सध्यांच अधिक कांहीं करणें अप्रासंगिक होईल. थोड्याच कालावधीनें यासंबंधीं अधिक वाङ्मय उपलब्ध होईल व त्यापासून अनित्यता, अनात्मता, घटना किंवा कारणवाद यांच्या मूलतत्त्वाविषयीं एकंदर थेरवादी तत्त्वज्ञांच्या विचारांतून जी फलनिष्पत्ति झाली, ती लवकरच आपल्या हातीं लागेल. परंतु विकासशील सृष्टिरचनेंतील सत्य किंवा खरी बहार संक्रमण किंवा परिवर्तन यांच्यांत आहे, लौकिक समजुतीप्रमाणें अचलस्थितींत नाहीं, असें बर्गसन्प्रमाणें बौद्धांचेंही मत होतें, इतकें स्पष्ट समजण्यापुरती माहिती आज उपलब्ध आहे. आणि 'समरसतेच्या साहाय्यानें बर्गसनप्रमाणें थेरवादी देखील या परिवर्तनाच्या गाभ्यांत शिरण्याचा प्रयत्न करीत असत.

आतां जीव स्थिर नसून नेहमीं परिवर्तनशील, विकासशील असतो या बौद्धमताच्या दृष्टीनें पुढच्या जन्मांतील निसर्गयोजनेच्या न्यायप्रवृत्तीसंबंधीं विचार करूं.

हिंदुस्थानादि देशांतील पुनर्जन्मविषयक श्रद्धेचा उल्लेख करतांना इंग्रजींत Transmigration हा शब्द येतो. त्याचा उद्दिष्ट अर्थ वास्तविक ' मृत्युलोकांतून प्रयाण ' एवढाच असतो. तसेंच बौद्धांचा पुनर्जन्मावर विश्वास असूनही जन्माजन्मावरून उडणारा आत्मा मात्र ते मानीत नाहींत हें तर्कदृष्टया विसंगत आहे, असाही पुष्कळ वेळां मिथ्यारोप करण्यांत येतो. आतां पिटकांमध्यें चैतन्नवादी पंथाप्रमाणें आत्म्याच्या देहांतरप्रवेशाचें तत्त्व असावें असें वाटतें; अमुक एकजण मरतो आणि निराळ्या ठिकाणीं ' तो ' पुनः जन्म घेतो किंवा एखाद्या सत्पुरुषाची अद्भुत स्मरणशक्ती जागृत होऊन अमुक ठिकाणीं, अमुक स्थितीत, अमुक रूपानें ' मी ' होतों असें त्याला आठवतें हें खरें; पण याचें कारण असें कीं, बौद्धांची विचारसरणी अगदीं अपूर्व, अनन्यसाधारण असली, तरी त्यांच्या शब्दसरणींत नावीन्य नव्हतें. अशा जुन्यापुराण्या शद्वयोजनेचें उदाहरण पृथ्वीच्या दैनंदित गतिसंबंधानें मागें दिलेंच आहे; किंवा दुसरें उदाहरण असें कीं, विद्युत्शक्तीचा प्रवाह असतो आणि तो आघात करतो. अशी शद्वयोजना शास्त्रदृष्टया चुकीची आहे हें माहीत असूनही आपण जुन्या शद्वप्रयोगाला अजून चिकटून राहिलो आहोंत; तशींच कांहींशा बौद्धांची स्थिती झाली; चैतन्यवादी पंथांचे रूढशद्वप्रयोगच त्यांनीं उचलले, बुद्धघोषानें म्हटलें आहे ' तत्त्वविवेचनाकरितां लौकिक शब्दयोजना न करणेंच अधिक बरोबर होईल. परंतु ती केलीच तर असल्या शद्वांनीं तंतोतंत अर्थ व्यक्त होत नाहीं एवढें तरी निदान लक्ष्यांत ठेविले पाहिजे.

अमुक एक मत दुर्ज्ञेय किंवा तर्कविरुद्ध आहे असा दोषारोप बौद्धधर्मावरच प्रथम झाला आहे असें नाहीं; कारण सर्व हिंदुस्थानाची म्हणजे त्या काळच्या सर्व जमाची प्रवृत्ति चैतन्यवादाकडे असल्यामुळें प्रतिपक्षाचा हल्ला खुद्द बौद्धधर्माच्या प्रस्थापकावर होऊन त्याची सारखी पुनरावृत्ति होत रहाणें अपरिहार्य होतें. परंतु बौद्धमताचें यथार्थ आक-

लन करावयाला लागणाऱ्या दोन मुख्य गोष्टींची प्रतिपक्षाच्या ठायीं वाण होती. (१) कोणताही क्षण घेतला तरी त्याक्षणीं जीव अनित्य आहे ही कल्पना आणि (२) सामर्थ्य संक्रमण किंवा विकसन याच्या द्वारें सद्यःकालीन जीवाचा भूत किंवा भविष्यकालीन जीवांशीं संबंध जडतो ही कल्पना. आतां याचें ग्रंथांतरीं काय प्रत्यंतर मिळतें तें पाहूं.

एका ठिकाणीं बुद्ध ' अनत्ता ' म्हणजे शरीर किंवा मन यांच्या ठायीं स्वतंत्र किंवा देवसदृश आत्मा वास करीत नसतो या तत्त्वाचा आपल्या संघाला उपदेश करतांना म्हणतो " नंतर कोणा एका भिक्षूच्या (त्याचें नांव दिलेलें नाहीं) मनांत ही कल्पना उदय पावली. शरीर किंवा मन हीं जीवात्मा (अत्ता) नव्हेत किंवा यांच्या आंतही त्याचा वास नाहीं. मग कर्म करणाऱ्या कोणा आत्म्यालाच ठिकाण नाहीं तर कर्माची बाधा व्हावयाची कोणाला ? " नंतर भिक्षूंच्या मनांत काय शंका आली असावी तें ओळखून तो म्हणाला " आतां भिक्षूंनो, असें होणें शक्य आहे कीं, कोणी एखादा मूर्ख मनुष्य अज्ञानाच्या व वासनेच्या भरांत गुरुपदेशापासून च्युत होऊन वरच्यासारखाच प्रश्न विचारील; परंतु भिक्षूंनो भिन्न उपाधींच्या द्वारें भिन्न परिस्थिती कशी उत्पन्न होते यासंबंधीं कारणवाद मी तुम्हाला शिकविला आहे. तर मग तुम्हांला काय वाटतें ? शरीर व मन अनित्य आहेत का ? " " अनित्य आहेत भगवन्. " " मग जे अनित्य, तथ्य आणि विकारी आहे, त्या संबंधीं हें माझें, हा मी, हा माझा आत्मा असें म्हणणें उचित आहे काय ? " " नाहीं भगवन्." (मज्झिम) ३, १९.

आपल्या दृष्टीला हे प्रश्न विक्षिप्त वाटतात आणि त्यांची उत्तरेंही तितकीच अनपेक्षित वाटतात. कदाचित् आरण न्यायाधिशासारख्या तपासणीच्या झोकांत असें विचारलें असतें कीं, ' जर अ मध्यें इतका पालट झाला आहे कीं, त्याला पुढें अ म्हणतां येत नाहीं तर अशा

स्थितींत त्यानें अन्यजन्मीं केलेल्या कर्मांची बरी वाईट फळें त्याला या जन्मीं देणें, न्याय्य आहे कीं नाहीं हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी, तें शक्य कोटींतील तरी आहे काय ? ' आणि या प्रश्नावर उत्तरांदाखल बौद्धधर्माच्या प्रणेत्याकडून परलोकवादाचें पद्धतशीर विवेचन ऐकावयाला सांपडावे अशीच केव्हांही अपेक्षा केली असती. परंतु वास्तविक नुसत्या निर्भर्त्सनेपलीकडे या संबंधीं अधिक कांहीं विवेचन आढळत नाहीं. पाश्चात्य तर्कशास्त्रांत ज्याला बहुप्रश्नात्मक हेत्वाभास किंवा सूचक प्रश्नांचा वकीली पेंच म्हणतात—उदाहरणार्थ ' तुम्हीं आपल्या कुटुंबाला मारावयाचें सोडलेंत काय ? ' असा प्रश्न घ्या याचें उत्तर 'मी अविवाहित आहे' असेंही असूं शकेल—त्यांतलाच हा प्रकार आहे. ' कुटुंब'च नाहीं - रूढ समजुतीप्रमाणें तर्कवितर्क करण्याला आत्मामुळींच नाहीं, असें या प्रश्नोत्तरांतून निघत आहे असा आत्मा जर मनुष्याच्या ठायीं असता तर भूत वर्तमान व भावी—जीवन—परिस्थिती अगदीं भिन्न झाली असती. “ भिक्षूंनो, शरीर किंवा मन हेंच जर आत्मा असतें, तर त्याला आधिव्याधि सोसाव्या लागल्या नसत्या आणि माझें शरीर किंवा मन अमुक अमुक तऱ्हेचें होवो असें आपल्याला खुशाल म्हणतां आले असतें; त्यावेळीं मनुष्य प्राण्याचा शारिरिक किंवा मानसिक घटनांशीं अंकितपणाचा नित्यसंबंध हल्लींसारखा जडला नसता, परंतु तो तसा जडला आहे हें आपल्याला माहीत आहे.”

एकंदरींत या उत्तरांत नवीन तत्त्व कांहींच दर्शविलेलें नसून पृच्छकाला मूलतत्त्वाकडे धांव घ्यावयाला लावलें आहे. गृहीत धरलेल्या गोष्टी अशा आहेत:—आत्म्यासंबंधीं रूढ कल्पना; सचेतन जीविताची अनंत आवर्तनें होतात ही रूढ कल्पना; अव्याहत विकारप्रवणता, संक्रमणावस्था व नैसर्गिक नीतिनियमन यांना लागू होणारा विश्वसूत्रवाद—या सर्वांवरून जात असतांना पृच्छक बौद्धांच्या सिद्धांतावर येऊन थडकतो.

आतां आत्मा किंवा स्थायी जीव हा वस्तुतः अविकारी किंवा दिव्य पदार्थ नसून, प्लेटोच्या म्हणण्याप्रमाणें, शरीर आणि मन यासारखाच स्वतःच्या कर्मानुसार बरा वाईट बदल होणारा, वृद्धिक्षयाच्या कक्षेंत असणारा आहे असा विकल्प काढतां येईल; पण खरें पहातां बौद्धधर्मानें चैतन्यवादाच्या या अंगाचा इनकार केलेला नाहीं. सर्वात्म वादाचें खंडन मागें ज्या प्रकारें केलें आहे, त्यावरून हें उघडच होतें. परंतु बौद्धांच्या दृष्टीनें अशा प्रकारचा आत्मा मानला म्हणजे 'आत्मत्व' म्हणून त्याची जी प्रतिष्ठा आहे तीच अजिबात नाहींशी होऊन तो निव्वळ सहावा स्कंध किंवा, व्यक्तिगत उत्पत्तिवृद्धिच्या रूपानें प्रकटणारी व नाशकालीं नेहमीं मूळतत्त्वाला मिळणारी शक्ती अर्थात् व्यक्तित्वाचाच एक अंश होऊन बसतो. एखादी गोष्ट (आत्मा) जीवनतत्वांत प्रवेश करून एकजीव झाली तरीही विकार नियमापासून ती अलिप्त असते, अशा कल्पनेला मात्र बौद्धांचा विरोध असतो. या विश्वनियमनांत किंवा व्यवस्थितींत क्षणिक पूर्व व्यापारापासून नवीन व्यापार उद्भवण्याचें जें रहाटगाडगें चालू आहे त्यामध्यें अशा रीतीनें उत्पन्न न झालेलें, स्वतःचेंच विशिष्ट रूप धारण करणारें एखादें अपवादभूत तत्त्व आपण घुसडून दिलें म्हणजे असें होतें कीं, या मायिक विश्वरचनेंत आपणाकडून एक नवीनच गूढ प्रविष्ट केलें जातें आणि त्यामुळें त्या विश्वरचनेच्या अंतःस्थितीचा बादरायण संबंध असंबद्धकारणाच्या या नवीन गूढाच्या माथीं मारला जाऊन मूळ रचनेची घडीच साफ बिघडते.

आतां आपण उत्तरकालीन शास्त्रकारांकडे वळूं व त्यांनीं मूळ शास्त्राज्ञेचें स्पष्टीकरण कसें केलें आहे तें पाहूं. प्रथम मिलिंदप्रश्नांतील नागसेनाच्या नीतिकथाच घ्या. मिलिंद विचारतो "महाराज जीवाचें प्रयाण होत नसतांना पुनर्जन्म शक्य आहे काय?" "होय सरकार, एकावांचून दुसरें होणें शक्य आहे." "तें कसें? एक उदाहरण द्या बरें" "सरकार, एक दिवा दुसऱ्या दिव्यावर लावला तर पहिल्या दिव्यांत

दुसऱ्या दिव्यानें प्रयाण केलें असें म्हणतां येईल काय ?" "नाहीं महाराज," "आणि सरकार तुम्हांला हें आठवते कां, कीं लहानपणीं तुम्ही गुरुजवळून कांहींना कांहीं श्लोक शिकत होता." "होय महाराज, आठवतें" "बरें, तर मग त्या श्लोकांनीं गुरुपासून प्रयाण केलें काय ?" "नाहीं महाराज," त्याचप्रमाणें प्रयत्नावांचून पुनर्जन्म येणें शक्य आहे."

तसेंच नैतिक जबाबदारीविषयीं पुढील उद्गार पहा:— मिलिंद विचारतो "नागसेन महाराज, पुनर्जन्म कोणाचा होतो ?" "शरीर व मन यांचा." "काय हेंच शरीर आणि मन पुनः जन्म घेतें ?" "नाहीं सरकार तसें नव्हे, तर शरीर व मन यांकडून बरीं वाईट कृत्यें घडतात आणि त्यामुळें त्यांना पुनर्जन्म येतो" "हेंच शरीर व मन पुनः जन्म न घेईल तर आपल्याला दुष्कर्मापासून मुक्ती मिळावयाची नाहीं काय ?" थेरानें उत्तर दिलें, 'पुनर्जन्म येत नसता, तर आपण दुष्कर्मापासून मुक्त झालों असतों; पण पुनर्जन्म येतो त्यामुळें तशी मुक्ती मिळत नाहीं." "एखादा दृष्टांत द्या बरें." "कल्पना करा, एका इसमानें दुसऱ्याचे आंबे चोरले. मालकानें त्याला राजाकडे नेलें तेव्हां चोर म्हणूं लागला 'महाराज मी या माणसाचे आंबे घेतलेलें नाहींत कारण त्यानें जे आंबे लाविले होते ते कांहीं मी तोडलेले हे आंबे नव्हेत;' तर तो अपराधी ठरेल काय ?" "हो ठरेलच." "कशावरून ?" "कारण तो कांहीं म्हणाला तरी त्यानें पूर्वीच्या आंब्यांची (कारणाची) कबूली दिल्यामुळें दुसऱ्या आंब्यांच्या (कार्याच्या) चोरीचा दोष त्याच्यावर येतोच." "त्याचप्रमाणें, सरकार, हें शरीर व मन यांच्या कबजांत असतांना आपण बरीं वाईट कृत्यें करतो आणि त्यामुळें पुनर्जन्म घेतों, परंतु दुष्कर्मापासून सुटका होत नाहीं."

राजानें नागसेनांकडून असेच आणखी सहा दृष्टांत काढून घेतले. या चर्वितचर्वणावरून या तत्त्वाचें काठिण्य म्हणा, महत्त्व म्हणा किंवा

दोन्हीही म्हणा दिसून येतात शेवटच्या दृष्टांताचा बुद्धघोषानें आपल्या तात्त्विक विवरणांत उपयोग केला आहे म्हणून तेवढाच पुढें दिला आहे:—

" समजा एका माणसानें एका गवळ्याकडून हंडाभर दूध विकत घेतलें व तें दुसऱ्या दिवसापर्यंत गवळ्याच्याच ताब्यांत ठेवलें. दुसऱ्या दिवशीं तें दूध आंबून त्याचें दहीं बनलें. पुढें तो मनुष्य परत हंडा मागतांना म्हणाला, "तुझ्याजवळून मीं दहीं विकत घेतलें नव्हते, मला माझा दुधाचा हंडा दे कसा" अशा रीतीनें हुजत घालीत ते तुमच्याकडे आले, तर सरकार तुम्ही काय निवाडा कराल ? '. ' मी गवळ्याच्याच तर्फे निकाल देईन. " " कां म्हणून ? " " कारण तो इसम कांहीं म्हणाला तरी दहीं त्या दुधापासूनच बनलें होतें. " " त्याप्रमाणेंच, सरकार, मृत्यूच्या योगानें एक शरीर आणि मन नाश पावतें आणि दुसरें पुनर्जन्म घेतें, तरी देखील पूर्वीच्या शरीर-मनापासूनच हें शरीर व मन उद्भवल्यामुळें त्यांच्या जन्माला कारणीभूत झालेल्या कुकर्मापासून त्यांची मुक्तता होत नाहीं . "

आतां बुद्धघोषाच्या विसुद्धिमग्ग (शुद्धिमार्ग) या ग्रंथाकडे वळूं " मरण किंवा पुनर्जन्म या विषयीं ज्याला स्पष्ट कल्पना नाहीं, मरण म्हणजे पंचघटकांचें (शरीर व मन यांचें) विघटन आणि पुनर्जन्म म्हणजे पंचघटकांचें प्रकटीकरण ही गोष्ट ज्याच्या मनांत बिंबली नाहीं तोच फक्त असा सिद्धांत ठोकून देतो कीं, एक सजीव व्यक्ती मृत्यू पावते आणि दुसऱ्या शरीरांत प्रविष्ट होते, किंवा एक सजीव व्यक्ती पुनर्जन्मांत नवा देह धारण करते. वास्तविक मागल्या जन्मांतील कोणतेंही भावतत्त्व प्रस्तुत जन्माकडे प्रयाण करीत नाहीं व प्रस्तुत भावतत्त्वेंही, त्यांची पाळेंमुळें कारणरूपानें खोलवर गेलीं असल्याशिवाय प्रस्तुत जन्मांत प्रकट झालेली नसतात; कारण मरणाच्या घटकेला जें शेवटचें कर्म जाणीवेनें होतें, तें दृष्टांतानें सांगावयाचें म्हणजे एखाद्या मनुष्यानें खंदकाच्या पार जाण्याकरितां उंच वृक्षाला टांगलेला दोर

घट्ट धरून झोंक्यासरसें पलीकडे जावें त्याप्रमाणें असतें. पण, तो खरो-खरी कोठें उतरत मात्र नाहीं. कारण शेवटचें ज्ञातकर्म संपतें न संपतें तोंच नव्या ज्ञातकर्माला आरंभ होतो आणि यालाच पुनर्जन्म म्हणतात. हें नवीन सुरू झालेलें ज्ञातकर्म पूर्वजन्मांतून प्रस्तुतजन्मीं अवतरलें असें मानतां येत नाहीं, पण त्या कर्माच्या प्रस्तुत उद्भवाचें कारण मागच्या जन्मांत दडलेलें असते हें आपण लक्ष्यांत ठेवलें पाहिजे. अर्थातच जर एखाद्या अखंड घटनामालिकेंत 'आत्यंतिक अभिन्नत्व उद्भवतें' तर पूर्वींच्या दृष्टांताप्रमाणेंच दुधापासून आंबट दहीं बनणें अशक्य झालें असतें. बरें उलट त्या मालिकेंत 'आत्यंतिक भिन्नत्व' असेल तर गवळ्याला नेहमींच्या क्रमानुसार कधींच दहीं मिळावयाचें नाहीं. तात्पर्य, भिन्न किंवा अभिन्न या रूढ शब्दांचा प्रयोग जर करावयाचाच असेल, तर आत्यंतिक भिन्नत्व किंवा आत्यंतिक अभिन्नत्व असा त्यांचा भ्रामक अर्थ करावयाचा नाहीं, इतकी आपण खबरदारी घेतली पाहिजे. आतां कोणी म्हणेल कीं, माळीच नाहींसा झाला तर पेरलेल्या वृक्षाचें फळ तो कोठून चाखणार? जर शरीर व मन प्रयाण करीत नसतील, तर आपल्या कर्माचें फळ तिसराच कोणी चाखतो असें ठरतें. यावर माझें असें उत्तर आहे कीं, फळाचीं स्थित्यंतरें क्रमशः प्रकट होतात ही गोष्ट जर मान्य असेल तर, वर सांगितल्याप्रमाणें आत्यंतिक भिन्नत्व किंवा अभिन्नत्व मुळींच संभवत नसल्यामुळें त्याच व्यक्तीला फळ मिळालें किंवा निराळया व्यक्तीला मिळालें, या दोहोंपैकीं एकही विधान करतां येत नाहीं. आपण 'बालका'ला विद्या शिकवितो पण तिचें फळ 'तरु-णा'ला म्हणजे कांहीं अंशीं भिन्न व्यक्तीला मिळेल अशीच आपली अपेक्षा असते."

सारांश सृष्टीचा आदि व अंत जडरूपांतच होतो असा जो जड-वादी किंवा शून्यवादी लोकांचा सिद्धांत, त्याचें बौद्धांनीं जोरानें निरा-करण केलें आणि मनुष्यावर नैतिक जबाबदारी यावज्जीव रहाते हा

सिद्धांत तितक्याच जोरानें प्रतिपादन केला. आणि अशा रीतीनें विकार वादाच्या द्वारें शास्त्रज्ञांच्या संशयात्मवृत्तीचें एक प्रकारें समर्थन केलें असें म्हणतां येईल. याच मुद्यावर थोडा निराळ्या दृष्टीनें अधिक विचार करणें अवश्य आहे.

पाश्चात्य तत्त्वज्ञान व भारतीय तत्त्वज्ञान यांच्या सीमारेषेवर एकेकाळीं कांहीं योगायोगानें एक निराळीच तत्त्वपद्धति निर्माण झाली; एका टोंकाला व्यक्तीजीवन या काळीं, या लोकीं सुरू होतें, परंतु अंशरूपानें तें शाश्वत काल टिकतें हें तत्त्व होतें; आणि दुसऱ्या टोंकाला व्यक्तीची जीवन क्रिया अनादि कालापासून सुरू होऊन कोणत्या तरी नाशवंत रूपानें किंवा अमूर्त स्थितीमध्यें शाश्वत काल किंवा निदान दीर्घकाल टिकतें हें तत्त्व होतें. बौद्धधर्माची चळवळ भारतीय असल्यामुळें ऐहिक जीवन म्हणजे दोन शाश्वत कालांच्या दरम्यान क्षणमात्रासारखें आहे, जीविताच्या अनंत कक्षांपैकीं तीही एक कक्षा आहे. ही मालिका किंवा परंपरा म्हणजे चक्रनेमिक्रमानें (वृत्त) अप्रतिहत चाललेला संसारच होय असें बौद्धमत आहे.

सर्व प्रकारची घटना व प्रतिक्रिया यांचा उलगडा उत्पत्ति, स्थिती व लय व पुनश्च उत्पत्ति अशा स्वरूपाच्या सर्वांगीण विकारप्रवणतेच्या तत्त्वावर बौद्धांनीं केला आहे. व्यक्तीची इतिश्री झाली, तरी तिचें जीवन पुढें चालूंच असतें, कारण जीवन ही एक शक्ती आहे तिला व्यक्ति प्रवृत्तीच्या रूपानें अनेक फांटे फुटलेले असतात, आणि विशिष्ट काळीं मानवी, दैवी किंवा इतर रूपांनीं तिचा मूर्तावस्थेमध्यें संचय होतो. शरीरयंत्र बंद पडत असतांना जें कांहीं अंतिम ज्ञातकर्म किंवा मानसिक कर्म घडतें तें त्याच्या मागील कर्माप्रमाणेंच संक्रमणकालीन कारणरूपाचें असतें आणि तें आपली जनन-(कारण-) शक्ती एखाद्या नवीन गर्भावस्थेंतील मानव किंवा मानवेतराच्या ठायीं संक्रांत करते. अशी बौद्धांची उपपत्ति आहे.

आतां मानसिक कर्मांचा अखेरचा स्फुलिंग कोणत्या नवीन गर्भाच्या ठायीं आपलें कार्य करतो, या प्रश्नाचें उत्तर देण्याला किंवा त्याची उपपत्ति लावण्याला मध्ययुगीन किंवा आधुनिक बौद्धवाङ्मयांत मुळींच सामग्री उपलब्ध नाहीं. तात्त्विक परंपरेशीं जी बौद्धतत्त्वें एकजीव झालीं आहेत अशांचाच ऊहापोह येथें करावयाचा आहे. कारण खुद्द बौद्धांनीं जी मीमांसा केली असेल तिलाच अस्सल शास्त्रशुद्ध मीमांसा म्हणून मान दिला पाहिजे. या संबंधांत पाश्चात्यांचें आनुवंशिकतेचें तत्त्व घेतलें तरी तें इतकें अपुरें पडतें कीं, त्याच्या योगानें स्वभाववैशिष्ट्य व बुद्धिवैशिष्ट्य यांचाही नीट उलगडा होत नाहीं; मग त्याच्या जोरावर इतर तत्त्वज्ञांच्या उपपत्ति कुचकामाच्या म्हणून झुगारून देणें दूरच राहिलें.

अहंप्रत्ययाच्या उत्पत्तीबद्दल पाश्चात्यांच्या किंवा इतरांच्या कांहीं अर्थकच्या उपपत्ती असल्या तरी आपली अहंवृत्ति किंवा जडेत्तर अंश किंवा आत्मा म्हणजे पाश्चात्यांच्या दृष्टीनें केवळ कालचें कोंवळे पोर किंबहुना ' उपटसुंभ ' आहे; भविष्यकाळीं त्याचें आयुर्मान अनंतकाल निदान दीर्घकाल तरी आहे, परंतु भूतकाळांत मात्र त्याला निश्चित ठावठिकाण कांहींच नाहीं. त्याच्या भवितव्यासंबंधाची कल्पना यौवनोचित साहसप्रियता आणि उत्कटता यांनीं पूर्ण असते. पुढल्याजन्मीं तर सृष्टीची सगळी घडी विसकटून पुनः सुरेख बसवूं अशी आपल्या आत्म्याला उमेद वाटते. पण बौद्धांची श्रद्धापूर्ण दृष्टी भूतकाळीं दूरवर पोहोंचून तिला व्यक्तीमागें व्यक्तीचीं चित्रें लागलीं आहेत अशी परंपरा दिसते; व म्हणून एकंदर कालप्रवाह व आपल्या स्वत्वाची प्रवहणशीलता यांचा ते अधिक प्रगल्भ दृष्टीनें विचार करतात. त्यांना असें वाटतें कीं प्राचीन थेर व थेरी यांच्याप्रमाणें पावित्र्य व ज्ञान आपल्या ठायीं असतें, तर आपल्याला पूर्वजन्माची स्मृती झाली असती; इतकेंच नव्हेतर लहान मुलांच्या कोमळ व खुल्या अंतःकरणांत मधून

मधून पूर्वजन्मांतील संबंधी जनांची व स्थलांची अशी स्मृति जागृत होते असें सिद्ध करतां येतें.

आपली यासंबंधीं विचारसरणी पाहून बौद्ध म्हणतील कीं, 'तुमचा ताळेबंद कांहींसा एकेरी आहे. इकडे तुम्ही दिलेलें सर्व कर्ज जमा झालें आहे, त्याची फेड पुढें व्हावयाची आहे. निसर्गाचा अन्याय, आनुवंशिक बंधनें, दुर्दैव इत्यादि रूपानें तुम्ही जणुं काय आज कर्जाऊ रक्कम देऊन ठेवीत आहां आणि या सगळ्याची भरपाई पुढें व्हावयाची आहे असें तुम्हीं दर्शवीत असता, पण मागल्या जन्मीं तुम्ही स्वतःच जें कर्ज काढून ठेवलेंत व हाल-अपेष्टा इत्यादींच्या रूपानें आज ज्याची फेड करीत आहांत त्यांची नोंद कोठे आहे ? 'प्राथमिक मानवी पाप' (Original sin) म्हणून उत्तर द्यावयाचें तुमच्या मनांत येत असेल, तर तें अगदींच तर्क-बाह्य नाहीं इतकेंच. उलटपक्षी हल्लीं जेव्हां जेव्हां आम्हांला दुःखकष्ट सोसावे लागतात तेव्हां आमच्या मनांत असा विचार येतो कीं, ज्या-पासून मी उत्पन्न झालों त्या गत जीवनांत माझ्या हातून जर कमी मूर्ख-पणा झाला असता तर मी आज अधिक सुखांत असतो." सारांश, बौद्धांच्या दृष्टीनें प्रस्तुत कर्माचा आधार फार विस्तृत आहे. भूत, भविष्य आणि वर्तमान कर्माची जी अमर्याद लांबण लागलेली आहे त्यांतील एक लहानसा गट म्हणजे सद्यःकालीन कर्म होय. पूर्वकर्म म्हणजे केवळ आपली किंवा आपल्या विरुद्ध बाजूची साक्षीदार मंडळी नसून प्रचंड व एकत्रित शक्तीच्या कार्याच्या गतीमधील ती एक मजल आहे. प्रत्येक मनुष्याचें त्याच्या भावी कर्माबरोबर पितापुत्राचें व पूर्व-कर्माशीं त्याच्या उलट नातें असतें. कोणत्याही पित्याला आपलें पितृत्वाचें कर्तव्य बजावण्यांत अनास्था वाटणें शक्य नाहीं, तसेंच प्रस्तुत आणि भावी स्वभावांत गुंफल्या जाणाऱ्या आपल्या कृत्यांपासून इष्टानिष्ट

भवितव्य निर्माण होत असल्यामुळें त्याच्याबद्दल बौद्धांनीं बेफिकीर रहाणें शक्य नाहीं.

विद्यमान जीवाचा वारस या नात्यानें विश्वाच्या कोणत्या भागांत आपण पुनः अवतीर्ण होऊं याचें भाविक बौद्धांना निश्चित ज्ञान नसलें तरी तो सत्कर्माप्रीत्यर्थच आपलें वित्त, परिश्रम, काल आणि विचार वाहून टाकतो. आपलें कोणतेंही सत्कृत्य वाया जाणार नाहीं तर त्या योगानें पुण्यराशींचा किंवा निर्माणसामर्थ्याचा संचय होऊन कोठें तरी, केव्हांतरी व कसें तरी भावी सुखाच्या रूपानें त्याचें फळ मिळेलच असा त्याचा विश्वास असतो. तो परमार्थ दृष्टीचा मनुष्य असला, तरी तें सुख दुसऱ्या कोणाचें नसून खुद्द आपली हक्काची जिंदगी आहे या श्रद्धेंतच त्याला आनंद वाटत असतो. आज आपण जें कांहीं करीत आहोंत त्याच्या योगानें मानससृष्टींत निर्माण होऊं घातलेल्या, हजार हिश्शांनीं आपल्याच भावी ' अहं ' च्या थोड्याफार यातना चुकतील असा त्याचा दृढविश्वास असतो, त्या गर्भस्थ ' अहं ' बरोबर त्याचा अत्यंत जिव्हाळ्याचा संबंध असतो; त्याच्या हरएक कृत्यावर त्या ' अहं ' चें सुखदुःख, हिताहित अवलंबून असते आणि या दृष्टीनें एकंदरींत त्याच्यावर ' अहं ' जी सर्व जबाबदारी असते.

प्रकरण ६ वें.

धम्म आणि ध्येयकल्पना.

ध्येयाच्या मुळाशीं असलेल्या तत्त्वापासून खुद्द ध्येयचिकित्सेची मजल गांठतांना धम्म म्हणजे विश्वचालक सूत्र यां कल्पनेचा सेतु-सारखा उपयोग होतो. ख्रिश्चन् महंतांनीं ' लोगोस (Logos) च्या कल्पनेचा जसा विस्तार केला, तसाच बौद्ध आचार्यांकडून धम्मासा-

रख्या महत्त्वाच्या शब्दाची अंतर्गत कल्पना विकास पावणें स्वाभाविक व अपरिहार्यच होते. बौद्धमताला आधारभूत झालेल्या केंद्रवर्ती तत्त्वांचें एकीकरण धम्म शब्दानें झालें, पण त्याच तत्त्वांनां जेव्हां विश्वसूत्राच्या कल्पनेचें स्वरूप प्राप्त झालें तेव्हां व्यवसायात्मक बुद्धीशी त्या तत्वांचा संबंध जडला व आचाराचें मूर्तस्वरूप त्यांना देणें अवश्य झालें. अनुभवाच्या गांठोड्यांतील प्रत्येक गोष्टीची किंमत विश्वसूत्रांवरून ठरविली जाते, आणि अशा रीतीनें ज्या गोष्टीचें मोल अगदीं कमालीचें ठरते त्या गोष्टीला ध्येय ही पदवी प्राप्त होते.

धम्मानुसार किंवा विश्वसूत्रानुसार केलेल्या मूल्य निर्णयाला समदिट्ठी (सम्यग्दृष्टी) असें म्हणतात, आणि या सम्यग्दृष्टीला बुद्धाच्या एका निरूपणांत* आर्य अष्टांगिक मार्ग म्हणून जे सदाचरणाचें नियमतंत्र आहे त्यांत अग्रस्थान मिळालेलें आहे, कारण सम्यग्दृष्टीच्या योगानेंच सम्यक्संकल्प व बाकीचे सहा मार्ग यांचा निर्णय होतो असें समजतात.

सम्यग्दृष्टीप्रमाणें कोणत्या गोष्टीचें मोल परमावधीचें आहे हें ठरवितांना बौद्धांच्या जुन्या शास्त्रग्रंथांत इतर धर्मांच्या शास्त्रग्रंथांच्या मानानें, परस्पराशी सादृश्य आहे, तसा विसंवादही इतका आहे कीं, अखेर त्यामुळें मन गोंधळून जातें, त्यांतही निरनिराळीं विश्वसूत्रें (धम्म), नीतिशास्त्रें किंवा धर्म यांचें ज्या गोष्टीवर एकमत झालेलें असतें त्या गोष्टी परमतत्त्वाच्या अगदीं निकट भिडलेल्या असतात, अशा मतांच्या लोकांची तर या गोंधळानें पुरी निराशा होईल. परंतु भिन्न धर्मपरंपरामध्यें जो विसदृश भाग असतो त्याचें महत्त्व पुरुषार्थ आणि प्रगति यांच्या दृष्टीनें अतिशय आहे हे ज्या लोकांना समजतें, त्यांच्या मनावर या

१ टीप:—सम्यक् दृष्टि. २ सम्यक संकल्प, ३ सम्यक् वाक् ४ सम्यक् कर्मान्त (कृत्य) ५ सम्यक् आजीव ६ सम्यक् व्यायाम (यत्न) ७ सम्यक् स्मृति ८ सम्यक् समाधि,

गोंधळाचा अगदीं उलट परिणाम होईल. हेन्री वॉरन नांवाचा उद्योगी लेखक याविषयीं म्हणतो: ' बौद्धवाङ्मयाच्या अध्ययनापासून मला जो जो आनंद झाला, त्याचें बरेंचसें श्रेय त्या वाङ्मयाच्या बौद्धिक भूमिकेच्या अपूर्वतेला दिलें पाहिजे. त्यांतील सर्व कल्पना, वादपद्धति, किंबहुना गृहीततत्त्वेंही माझ्या नित्यपरिचित गोष्टीहून अतिशय भिन्न, पाश्चात्य वर्गीकरणाच्या चौकटींत न समावणारीं अशी वाटलीं " अन्य धर्ममतांत विशिष्ट गृहिततत्त्वें मानलीं जातात म्हणून अपूर्वपणा वाटतो तसा कांहीं तत्त्वें अजिबात मानली जात नाहींत. म्हणूनही त्यांचा अपूर्वपणा वाटतो. उदाहरणार्थ:—पिटकांतील धम्मामध्यें ईश्वरवाद किंवा नियतिवाद बाजूस ठेवून विश्वरचनेच्या तत्त्वाचा पुरस्कार केलेला आहे. विश्वरचनेचें प्रचंड चक्र सारखें फिरत आहे, पण तें ' अकारक ' आहे, त्याला कर्ता नाहीं व त्याच्या आरंभाचा पत्ता नाहीं, कार्यकारण भावाच्या सांखळीच्या जोरावर तें टिकलें आहे. (बुद्धघोष) धार्मिक आणि नैतिक सुधारणेची प्रमुख चळवळ या दृष्टीनें पाहतां एकटा बौद्धधर्मच अनीश्वरवादी होता असें नाहीं. जैनमत व सांख्यमत हीं देखील अनीश्वरवादीच होतीं. पण ईश्वरवादांत जो एक प्रकारचा आसरा व समाधान आहे त्याला आपण आंचवलों ही एक मोठी हानि झाली अशा तऱ्हेचा ध्वनि पिटकें कितीही धुंडाळलीं, तरी त्यांत आढळत नाहीं. वस्तुत: विश्वाच्या या अफाट अनाथाश्रमांत आपण पोरक्या पोरांच्या सारखे आहोंत असेंच बौद्ध मानीत असत; पण तेवढ्यामुळें ईश्वराशीं आपला पितापुत्र संबंध मानणारे खिस्ती लोक वियोगदु:खाच्या भावनेनें जसे प्रकटपणें तळमळत असतात तशी बौद्धांची स्थिती नव्हती. स्वर्गाधिपति शक्र (शक्र) तसाच ब्रह्मा यांचा उल्लेख बलवान्, सर्वसाक्षी, शास्ता, सर्वप्रभु, नियन्ता, सृष्टा, पुराणपुरुष इत्यादि गौरवपूर्ण शब्दांनीं करून ते देव भगवान् बुद्धाच्या ज्ञानावर लोलुप झाल्याचें वाङ्मयांत वर्णन येतें परंतु बुद्धाचें व त्यांचें ज्ञान व प्रज्ञा यांच्या तुलनेचा प्रश्न

निघाला कीं, लगेच आदराची जागा व्याजोक्ती पटकाविते. तसेंच ईश्व-राचें अधिक गूढ व कमी सगुण स्वरूप जो आत्मा त्याचा प्रश्न उभा राहिला असतांनाही एकलेपणाच्या किंवा निराशेच्या भावनेचा यत्किं-चित् गंधदेखील येत नाहीं. आतां कोणी व्यंग्यार्थ शोधून काढून असें म्हणतील कीं, ज्याअर्थी प्रिय गोष्टींचा विरह हें बौद्धांच्या मतें देहदंडाचें एक साधन आहे व उपनिषदांत वर्णिलेला सर्वात्मभावनेचा आनंद देखील बौद्धांच्या वर्ज्य गोष्टीपैकीं ठरतो, त्याअर्थी आत्मविषयक कल्प-नांचा निषेध बौद्धांना प्रियजनविरहासारखा भासत असे. परंतु, असा अर्थ करावयाला आपल्याजवळ सबळ पुरावा नाहीं. सारांश बौद्धांचा एकंदर झोंक रडव्या पोरक्यापोरासारखा नसून आजवर पडून राहिलेलें भांडवल व्याजीं लावणाऱ्या वारसदारासारखा आहे.

दुसरी एक विचारसरणी पिटकांमध्यें आढळत नाहीं. ती अशी कीं, देवादिकांच्याठायीं सृष्टिकर्तृत्व व सर्वशक्तिमत्ता आहे ही गोष्ट न मान-ल्यास नीतिमत्तेचें स्थैर्य जाऊन गोंधळ माजेल, अशा तऱ्हेची भीती बौद्धांच्या उद्गारांत कधींही दिसत नाहीं; उलटपक्षीं युरोपकडे पाहतां मौंट सिनाईवरील दिव्यसंदेश म्हणजे निवळ कल्पितकथा आहे असें ठरलें तर आपण ख्रिस्ताचें आज्ञादर्शक पाळूं कीं नाहीं अशी चिंता ख्रिस्ती संप्रदायाला लागली आहे. मॅक्डुगलसाहेब म्हणतात " पुनर्जन्म व इतर ठाम झालेल्या धार्मिक समजुती यांवरील विश्वास एकदा उडाला म्हणजे कडकडीत नीतिमत्तेची कसोटी तर राहोच, पण संबंध राष्ट्रेंच्या राष्ट्रें देखील साध्या व्यवहार्य आचारनियमांची चाड बाळगतील कीं नाहीं याची मला जबरदस्त शंका आहे."

सुत्तपिटकांतील विवरणांत उपासक म्हणजे प्रापंचिक जनता, व भिक्षुवर्ग या दोघांच्याही दृष्टीनें नीतीचीं मूलतत्त्वें ही स्पृहणीय सदा-चारांचा अत्यवश्य मूळाधार आहेत, असें पुनः पुनः जोरजोरानें प्रतिपादन केलें आहे. अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य वाक्संयम व अप्रम-

त्ता या गुणपंचकाला पंचशील किंवा सुचरित म्हणतात. " शील हा एक विस्तृत भूप्रदेश असून त्याच्या आधारावर प्राणिमात्रांचे चलनवलन चालू असतें, किंवा नदीच्या उगमाशीं असणारा एखादा ल्हानसा झरा पर्वतावरून निघून वाटेवरच्या प्राणिमात्राला जीवन देत अधिकाधिक फोंफावत जाऊन अखेर नदीच्या रूपानें समुद्राशीं एकरूप होतो तद्वत शील हें आहे " असें संयुत्तनिकायांत म्हटलें आहे.

धम्मामध्यें शीलाचें महत्त्व जरी निःसंदिग्धशब्दांत ठासून सांगितलें आहे, तरी तें सम्यग्दृष्टि व सम्यग्जीवन (सम्यगाजीव) याना आधारभूत आहे; पण तेंच सर्वश्रेष्ठ आहे असें नाहीं. सुत्तामध्यें या संबंधी एका प्रसंगाचें वर्णन आहे तें असें:—एकदां एका भिक्षूनें अशा मताचा प्रसार केला कीं, दुःखावह दुष्कर्माचें प्रायश्चित्त बीजरूपानें त्यांतच गर्भित असतें असें नाहीं; त्यावरून बुद्धानें त्याची निर्भत्सना केली, व नंतर नीती म्हणजे एक तात्पुरता तराफा आहे असें प्रतिपादन करून म्हटलें कीं '—भिक्षूनों, तराफा हें बचावाचें एक साधन असलें, तरी त्याला सदासर्वदा बिलगून रहावयाला नको, ही गोष्ट धम्माच्या बाबतींत किती सूचक आहे तें पहा. समजा एक मनुष्य प्रवास करीत करीत एका जलाशयाजवळ येऊन ठेपला; जालशयाच्या पैलथडीला महान् संकटें दत्त म्हणून उभीं आहेत, व पैलथडी अगदीं निर्धास्त आहे. पण तिकडे जाण्याला जहाज किंवा सेतु कांहीं एक नाहीं; तेव्हां त्यानें कांहीं गवत व झाडांच्या फांद्या गोळा करून आणल्या व त्यांचा तराफा बांधून त्यावर बसला व हातांपायांनीं धडपड करीत पैलतीराला सुखरूप पोहोंचला. आतां तुम्हाला असें वाटतें का कीं, तराफा आपल्या फार उपयोगीं पडला म्हणून त्यानें तो खांद्यावर घालून न्यावा कीं तो तेथेंच टाकून देऊन मन मानेल तिकडे निघून जावें?..... त्याचप्रमाणें, भिक्षूनों, लक्ष्यांत

ठेवा कीं, नीतिनियम देखील तुम्ही एका बाजूस सारले पाहिजेत मग अनीतीची तर गोष्टच सोडून द्या. "

परंतु, नीतीकरितां आधार किंवा अंतःस्थ हेतु पाहिजेच असेल, तर प्रवाश्याची गरज अर्थात् दुःखपरिहार व सुखप्राप्ती याविषयींची मनुष्यमात्राची उपजतबुद्धि किंवा आत्मरक्षणेच्छा एवढें कारण सहज पुरेसें होईल. आतां आत्मरक्षणेच्छेमध्यें ' आत्म ' शब्दानें केवळ आपण स्वतः घ्यावयाचे कीं समाजात्माही घ्यावयाचा कीं मानवतेच्या सामान्य आकांक्षा घ्यावयाच्या हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे. नीतिशून्य व नीतिविरुद्ध सामाजिक जीवनाच्या गलबल्यांतून नीतिनेंच मानवजातीला संभाळून नेलें आहे, नीती ही मनुष्यजातीच्या अनुभवाच्या कसाला उतरली आहे. ' प्राज्ञा ' नींही नीतीचा पुरस्कार केला आहे, एवढें सांगितलें म्हणजे त्यांत सर्व कांहीं आलें.

बौद्ध विश्वरचनावादी असल्यामुळें त्यांना आधुनिक शास्त्रांतील निसर्गनियम व विकासवाद (Evolution Theory) या दोहोंची चटकन् चांगली ओळख पटते. विश्वरचनावादांतच त्यांनीं नीतिनियमनाचा समावेश केला आहे. परंतु संशयवृत्तीमुळें पाश्चात्य शास्त्रानें तसें केलेलें नाहीं, हा दोहोंत विशेष फरक आहे. दुष्ट मनुष्याचा तात्पुरता चालता काळ असला, तरी अखेर दैवाचा तडाखा त्याला हटकून बसतोच असें त्याचें ठाम मत आहे; सद्वृत्ति हितावह व्हावयाची व दुर्वृत्ति अहितकारक व्हावयाची या दोन्ही गोष्टीं सारख्याच अवश्यंभावि आहेत. लाथा झाडल्यानें कांहीं पराणी चुकत नाहीं किंवा बौद्धांची एक म्हण आहे कीं कमलपुष्पानें पर्वताचा चुराडा उडत नाहीं अथवा दातांनीं लोखंडाचें चूर्ण होत नाहीं.

परंतु बहुजनसमाज नैतिक जबाबदारीला कितपत बांधला राहील याबद्दल बौद्धवाङ्मयांत मधून मधून साशंक वृत्ती प्रकट होते संशय नाहीं. मात्र विश्वाचा कोणी स्रष्टा व शास्ता असून

नीतीचा आधार आहे, हें तत्त्व बौद्धधर्मानें फेटाळल्यामुळें ही भीति उत्पन्न झाली असें नव्हे तर नीतिनियमाच्या तंत्रानें चालेल असें स्थिर अविकारी व्यक्तित्व म्हणून कांहीं आहे हे तत्त्वदेखील त्यांनीं अमान्य केल्यामुळें अशी भीती उत्पन्न झाली आहे. सारांश, मानवी ध्येय व आकांक्षा यांच्या दृष्टीनें विचार करितां बौद्धांचा धर्मप्रांत या अर्थानें अनोळखी आहे कीं परमात्म्याच्या अस्तित्वाची कल्पना अमान्य असल्यामुळें त्यांना चुकल्या चुकल्यासारखें होत नाहीं किंवा दुःखही वाटत नाहीं, पण जीवात्म्यासंबंधीं लौकिक कल्पना पार झुगारल्यामुळें बौद्धमतांत नैतिक जबाबदारी मात्र अनिश्चित राहिली आहे.

या अनोळखी बौद्धिक प्रांताचा आणखी छडा लावीत असतांना, ध्येयान्वेषण म्हणजे काय तर अध्येयाच्या म्हणजे अकुशल (अमंगल) गोष्टींच्या नाशाचा मार्ग असें कळल्यावर विस्मय वाटल्यावांचून रहात नाहीं. खिस्ती लोकांची अध्येयाची सर्वांत व्यापक कल्पना जशी ‘ पाप ’ शब्दांत येतें, तशी ती बौद्धांच्या मतें ‘ दुःख ’—परिताप, कष्ट, अशिव, असुख—या शब्दानें व्यक्त होते. दुर्वर्तन हें दुःखाचें कारण आहे, पण तें दुर्वर्तन कशावरून तर आज किंवा कालांतरानें त्याचे जे दुष्परिणाम घडावयाचे त्यावरून. अशा रीतीनें उपयुक्तता किंवा अनुभव यांना प्राधान्य देणाऱ्या विचारदृष्टीला साहजिकच कर्माच्या परिणामाचें महत्त्व वाटतें; आणि एकदा परिणामांचा प्रश्न निघाला म्हणजे ओघानेंच ‘ अनुभवास येणारे ’ परिणाम अर्थात् सुखदुःख यांचा विचार पुढें उभा राहतो.

आतां धम्मामध्यें दुःखाच्या अस्तित्वावर विशेष कटाक्ष आहे, एवढ्यावरूनच बौद्धधर्म म्हणजे निर्भेळ निराशावाद किंवा अस्तोन्मुख ...चा संप्रदाय किंवा जीर्णसमाजाचा संप्रदाय म्हणून ख्याती झाली परंतु बौद्धधर्माचें अधिकाधिक ज्ञान होईल, तसतशी असली

सर्रास विधानें त्याज्य ठरूं लागतील. पालीवाङ्मयाचें संशोधन होण्या-पूर्वी कांहीं पौर्वात्यभाषाकोविदांनीं बौद्धधर्माची कुचेष्टा करून आपल्या वाचकवर्गाला प्रिय असलेल्या धर्माची प्रतिष्ठा वाढविण्याचा उपल्वाप कर्तव्य म्हणून चालविला होता. बार्थेलेमि सेंट हिलेअर हा ' शुद्ध निरा-शावादा ' संबंधीं म्हणतो " बौद्धधर्मानें एकच पण महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे. ती ही कीं, त्या धर्माशीं तुलना केल्यानें आपल्या धर्माची थोरवी किती अपार आहे व त्याचा अंगीकार न करणाऱ्या लोकांनीं स्वतःची केवढी मोठी हानी करून घेतली हें कळून येतें. मॅक्समुल्लरनीं याच हिलेअरविषयीं म्हटलें आहे कीं, संशोधकाचें आसन सोडून देऊन तो धर्मप्रचारकाच्या व्यासपीठावर उभा राहिला आहे, असें त्यांच्या ग्रंथा-वरून कधींच वाटत नाहीं.' प्रचारकाला शोभणारी पण विद्वानाला अनुचित अशी हिलेअरची जी मनोवृत्ती वरील उद्गारांत दिसते, तिच्यावरूनच मॅक्स-मुल्लरनी आपला अभिप्राय दिला असेल. त्यानंतर २५ वर्षांनीं मॉनिअर विल्यम्स यांनीं आपल्या व्याख्यानाकरितां श्रोतृवृंदाला प्रिय अशीं कांहीं ख्रिस्तीधर्म तत्त्वें घेऊन तुलनेनें बौद्धधर्मांत " आत्यंतिक निराशावाद, वासनाक्षय, निष्क्रियता, भावशून्यता' फार भरली आहे, असें सिद्ध केलें. विशेष व्यासंगी विद्वानांनीं अशी विधानें केल्यावर केवळ सामान्यस्वरूपाचा तत्त्वज्ञानेतिहास लिहिणाऱ्या लेखकांनीं त्यांचाच अनुवाद केल्यास नवल नाहीं. डॉ. सली यांनींही हिलेअरप्रमाणें बौद्धधर्माला शुद्ध निराशावाद ठरवून मॅक्समुल्लरच्या पुष्टीवर हवाला दिला आहे.

जीवनाचा अंतःप्रवाह दुःखमय आहे या गोष्टीवर बौद्धांनीं जितका कटाक्ष ठेवला, तितकाच जवळजवळ सांख्यांनीं व जैनांनीं ठेविला आहे. या तीनही मतांना ईश्वरवाद मान्य नाहीं हें कदाचित् त्याचें कारण असेल, पण एकलेपणाची व अनाथपणाची भावना इतरत्र दिसून येत नाहीं; तिचा गूढध्वनी सांख्य व जैनांनीं केलेल्या दुखःमयत्वाच्या विवेचनांत मात्र उमटलेला दिसतो.

जीविताच्या उग्रस्वरूपाला तोंड देत असतांना दुःख हीच गोष्ट या तीन मतविशेषापुढें प्रामुख्यानें उभी रहावी हें स्वाभाविक आहे. परंतु व्यवहार्य तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें दुःखाला महत्त्वाचें वैशिष्ट्य बौद्धधर्मानेंच दिलें. बुद्धानें म्हटलें आहे कीं, दुःख आणि दुःखनिरोध ('दुःखं चैव दुःखनिरोधनं चैव) या संबंधीं मी शिकवितों. बुद्धाच्या एका कथेंत जे दुःखभोग सांगितले आहेत —व्याधि, जरा, मरण—ते एखाद्या करुण गीताच्या आरंभींच्या आलापाप्रमाणें कानांला केविलवाणे भासतात; तरण्याताठ्या माणसावर त्या दुःखभोगाची पकड पडतांच त्याची जी दशा होत असेल तशी त्यांच्या नुसत्या नामोच्चारानें क्षणमात्र होते. दुःखनिरोधाबद्दल साधक विचारतो, 'जन्म, जरा, मृत्यु यांच्या जंजाळांत हें जग सांपडले आहे आणि यांतून सुटका कशीं व्हावयाची हें कोणालाच माहीत नाहीं. या तापजरामरणांतून सुटण्याचा मार्ग केव्हां ठाऊक होईल ! " त्यावर उत्तर मिळतें कीं नैसर्गिक कारणांतून परिताप उद्भवतो त्याचा नाश करावयाचा असेल तर कारणांचा निरोध करा; उपाय तुमच्याच हातीं आहे.

कित्येक लोक असें प्रतिपादन करतात कीं बौद्धांच्या प्रत्येक नीतितत्त्वाचें पूर्वचिन्ह वेदान्तवाङ्मयांत आहे. हें विधान खरें असलें तरी फारच मर्यादित अर्थानें खरें आहे. सर्व मानवजातीला लागू होणाऱ्या एकूण एक गोष्टी बायबलमध्यें किंवा डँटे व शेक्स्पीयअर यांच्या ग्रंथांत आढळतात, या म्हणण्याचें व वरील विधानाचें तात्पर्य एकच. एकंदर इमल्याचें बांधकाम कसें आहे. कोणते भाग विशेष ठळठावदार आहेत म्हणजे एकंदर तत्त्वांचें उद्घाटन कसें केलें आहे व त्यांत कोणत्या तत्त्वांवर विशेष कटाक्ष आहे, याच गोष्टी वास्तविक अत्यंत महत्त्वाच्या आहेत. एखाद्या गोष्टीचा प्रसंगानुसार उडता उल्लेख होणें शक्य आहे परंतु तेवढ्यानें तिच्यावर कटाक्ष आहे असें ठरत नाहीं. प्रस्तुत विधानाचा विचार करितां परितापाचें अस्तित्व व महत्त्व तसेंच

कार्यकारण भावाचें अस्तित्व व महत्त्व हीं बुद्धपूर्वकालीन उपनिषदांत केवळ प्रासंगिक उल्लेख म्हणून आलीं आहेत.

जेकब्साहेबांच्या Concordance of the Principal Upanishads and the Bhagvad Gita नांवाच्या पुस्तकांत दुःख व आर्त हे शब्द सुमारें ५० वेळां आले आहेत. हेच शब्द पिटकांत किती वेळां आले आहेत याची मोजदाद केली तर वरील संख्या कांहींच नाहीं असे म्हणावे लागतें. तसेंच, जे कांहीं दुःखार्थक शब्द उपनिषदांत आले आहेत त्यांचा उल्लेख उपनिषदांवरील ग्रंथांच्या सूचीमध्यें वगळलेला असतो यावरून त्या शब्दांवर विशेष कटाक्ष नसतो हेंच सिद्ध होतें; तसेच कोणत्याही विवेचनांत या शब्दांना प्राधान्य दिलेलें असतें असेंही नाहीं. उपनिषदांतील ५० उल्लेखांपैकीं जेमतेम $\frac{1}{4}$ उल्लेखच काय ते जुन्या उपनिषदांतील आहेत; आणि बाकीचे उल्लेख अलीकडील उपनिषदांत कर्म आणि कारणवाद यांच्यासंबंधानें आले असल्यामुळें त्यांच्यावर केवळ सांख्याचीच नव्हे तर बौद्धांची व जैनांचीही छाप पडलेली असावी असें गृहीत धरावयाला सबळ कारण आहे.

उपनिषदें गूढवादी आहेत आणि गूढवाद नेहमीं आशावादाकडेच झुकत असतो; पूर्ण निरुपाधिक व आनंदमय जो परमात्मा तो वस्तुतः आपल्या जीवात्म्याहून भिन्न नाहीं ही जाणीव होणें हा कांहीं लहानसहान आनंद नाहीं.

आतां अध्येयनाश किंवा दुःखनाश या मुद्याविषयीं विचार करूं. दुःखाचें सार्वत्रिक वर्चस्व पाहून बौद्धांच्या मनांत तीव्र वैतागाचे व कंटाळ्याचे विचार उभे रहात असत; अशी वृत्ती अर्थातच त्यांच्या ' शुद्ध निराशावादा'शी विसंगत आहे. सार्वत्रिक व व अवश्यंभावी असा जो दुःखभोग त्याला शरण जाण्यावांचून गत्यंतर नाहीं अशी त्यांची भावना नव्हती. दुःखनिरोध व सुखप्राप्त्यर्थ प्रयत्न,

यांना त्यांनीं उत्तेजनच दिलें आहे; मात्र अमुक एक वेदना शांतपणानें सोसूं नये असा याचा अर्थ नाहीं. बुद्धाच्या एका शिष्याचा एकदा इतका छळ झाला कीं, त्याचें डोकें फुटून, जखमेंतून रक्ताच्या धारा वाहूं लागल्या; तेव्हां बुद्ध म्हणाला ' अर्हन्ता, आहे हेंच निमूटपणें सोस. कारण शतकानुशतकें जीं कर्मफळें भोगीत तुला नरकांत खितपत पडावें लागलें असतें तीं तूं आतांच भोगून घेत आहेस.' तो शिष्य मूळचा एक गांजलेला वाटमाऱ्या होता आणि बुद्धानें त्याला दीक्षा दिल्यावर पूर्वीं त्यानें ज्यांना छळलें होते, तेच लोक आतां त्याचा सूड उगवीत होते. पुढें एकंदर शिष्यांना बुद्धानें उपदेश केला कीं, 'भिक्षूनों लोकांनीं आपल्याला कशाही तऱ्हेनें वागविलें तरी तुम्ही तें असें सोसावयाला शिकलें पाहिजे. आपलें मन विकारवश होऊं न देतां किंवा तोंडांतून दुःशब्द न काढतां, आपण स्नेहाळू व दयाशील रहावें. आपले विचार प्रेममय असावे, द्वेषपूर्ण नसावे म्हणजे आपल्याला दुसऱ्या माणसांचीं अंतःकरणें प्रेममय करतां येतील इतकेंच काय, पण सर्व जगताचेंही हृदय अशा प्रकारें प्रेमळ, संपन्न, उदात्त, अनिर्बन्ध व रागद्वेषशून्य करतां येईल." (मज्झिम निकाय १,१२४)

सर्व दुःखप्रद अनुभव आपल्या पूर्वकर्मामुळें ओढवतात व त्यामुळें विश्वरचनेंतील निसर्गन्यायाची बजावणी होते हें मान्य असलें तरी, तेवढयावरून प्रायश्चित देणाऱ्या बडग्याला कोणी धन्यवाद देत नाहीं. तेव्हां या प्रायश्चित्ताच्या बडग्यानें त्राहिभगवान् झालेल्या मानवतेच्या किंकाळीचा ध्वनि सुत्तपिटकांत उमटला आहे, असें म्हणणें थोडेंसें अतिशयोक्तीचे वाटलें तरी तात्पर्यतः खरें आहे. आपत्तीला धैर्यानें तोंड द्यावे ही गोष्ट बौद्धांना मान्य आहे. परंतु मोक्षाच्या मार्गाला लावणाऱ्या शमदमापैकींच दुःख हें एक साधन आहे, असें मात्र त्यांचें मत नाहीं. सचेतन जीवाच्या आर्तरवाकडे त्यांनीं लोकांच्या मनोदेवतेचें लक्ष्य जसें वेधलें तसें पूर्वीं कोणीच वेधलें नव्हतें. त्यामुळें आत्मवादांत

जी आशापूर्णता किंवा चांदण्यांतील गप्पाप्रमाणें आल्हादमयता असते ती बौद्धमतामुळें साफ उध्वस्त झाली व त्या ऐवजीं दिवसाढवळ्या रोखठोक, रुक्ष, हिशेबी कारभार सुरू झाला. सारांश, जीविताचें आहे हें स्वरूप दुःसह आहे. तें सुधारलें तरी पाहिजे किंवा मोडलें तरी पाहिजे, असाच बौद्धमताचा रोख आहे.

दुःखाविषयीं बौद्धांच्या विचारदृष्टींत शरणागतीची भावना नसून बंडखोरीची वृत्ति आहे हा कांहीं नवा शोध नाहीं. परंतु बौद्धधर्माचा कांहीं प्रश्न निघाला असतांना शरणागत वृत्तीचा उल्लेख पुनः पुनः होतो, म्हणून उदाहरणांनीं त्याचें निराकरण करणें अवश्य आहे. उदाहरणार्थ पुढील उद्गारांत बौद्धविचारांची छटा आहे असें केव्हांही म्हणतां येणार नाहीं:—" जो कोणी दुःखभार निमूटपणें उचलीत नाही तो माझा शिष्य होण्याला पात्र नाहीं " (ल्यूक) " प्रभो, आम्हांला शांति मिळावी किंवा आमचीं दुःखें नाहींशी व्हावी अशी आम्ही प्रार्थना करीत नाहीं" (सॅव्हॉनरोला) " सर्व चराचर सृष्टी ज्या यातनापायीं विव्हळत आहे, त्यांतून आपली सुटका व्हावी असे वाटणें हें स्वार्थांधतेचें लक्षण आहे." (इलियट्) ज्या महात्म्यांना 'जगत्प्रकाश' (Light of the world,) असें नामाभिधान मिळालें, त्या दोघांची—बुद्ध व खिस्त यांची शिकवण तुलनात्मक दृष्टीनें पाहिल्यास दोघांच्या ध्येयकल्पनेंतील गूढ भेद लक्ष्यांत येतो.

दुःखानें जीविताला ग्रासून टाकलें आहे, हें जाणणें व त्याच्याशीं झगडून त्याचा नायनाट करूं पाहणें यांत जरी आशावाद नसला, तरी नुसत्या शरणागतीमध्यें जेवढा 'शुद्ध निराशावाद' आहे तेवढा या वृत्तींत खास नाहीं. आतां कोणताही धर्मसंदेश बहुजनग्राह्य व्हावयाचा म्हटला, म्हणजे तो केवळ 'शुद्ध निराशावादी' असणें अशक्य आहे, हें खरें. तसेंच कोणत्याही महान् धर्मसंदेशांत इतर धर्ममताशीं जें विरोधी वैशिष्ट्य असतें ते हटकून निराशावादात्मक असावयाचे हेंही तितकेंच

खरें आहे:—त्याचें पालुपद नेहमीं असेंच असावयाचे की, 'मानव पुत्रांनो ऐका, जीवित दु:खमय आहे'—या दु:खांनीं दडपून गेलेल्या जीविताचें जें गूडसामर्थ्य आहे त्याला धर्मसंदेशांत किती महत्त्व दिलें आहे, या गोष्टींतच निराशावादाची खरी कसोटी आहे. दु:ख आणि अध्येय यांचा जो तरणोपाय धर्मसंदेशांत सांगितला असेल तो या लोकीं या जीविताच्या द्वारें साध्य आहे कीं नाहीं? तसें नसेल तर तो संदेश शुद्ध निराशावादी आहेच असें म्हणतां आलें नाहीं तरी जीविताच्या सुप्तसामर्थ्याच्या दृष्टीनें तो आशावादीही ठरणार नाहीं.

आतां आपण डॉ. सली यांच्या पुस्तकाकडे वळूं. त्यांच्या मतें, आशावाद व निराशावाद यांचा अत्यंत व्यापक अर्थ घेतला असतां, निराशावाद म्हणजे जीवितांत कांहीं अर्थ नाहीं, तें त्याज्य, असमाधान-कारक व शोचनीय आहे अशी विचारसरणी; व याच्या उलट दृष्टी म्हणजे आशावाद. ब्राह्मण धर्मातील सर्वेश्वर वादांमध्यें जीविताच्या कोड्याचा जो आनंददायक उलगडा आहे तसा तद्विरोधी बौद्धमतांत मुळींच नाहीं असें मॅक्समुल्लर यानीं प्रतिपादन केलें व त्यांच्या मतावर भर देऊन डॉ. सली यांनीं बौद्धधर्माला 'शुद्ध निराशावाद' ठरविलें. मॅक्स मुल्लरनीं सांगितलेल्या आनंदाच्या उलगड्यांत अज्ञात व अपार्थिव लोकांत पुनर्जन्म येणें ही महत्त्वाची बाबत आहे. डॉ. सली यांच्या म्हणण्याचा मथितार्थ असा कीं, जीवित क्षणभंगुर आहे या श्रद्धेनें जीविताचें मोल कमी न होता उलटें वाढतेंच.

डॉ. सली यांनीं 'धर्माची जीवितक्षमता' (Survival Value of Religion) या विषयावर निबंध लिहिला आहे; त्यांत असें म्हटलें आहे कीं, 'बौद्धधर्म नुसता निराशावादी आहे, कारण त्यानें जीवित कुचकामाचें ठरविलें आहे व म्हणून भविष्यकाळीं तो धर्म टिकाव धरणार नाहीं.' त्यांचें मुख्य मतच असें आहे कीं, एखादा

धर्मानें जीविताचें गुणात्मक मोल जितकें अधिक ठरविलें असेल, तितकी त्या धर्माची चिरस्थायी होण्याची अधिक पात्रता असते.

हा सिद्धांत साधारणपणें सर्वांना ग्राह्य वाटेल, पण त्याबरोबर हेंही कबूल करावें लागेल कीं, खुद्द बौद्धधर्म हेंच या सिद्धांताचें अपूर्व प्रत्यंतर आहे. एकतर बाकीचे सर्व पंथ नामशेष झाले असूनही बौद्धधर्मानें मात्र टिकाव धरला आहे. यांतच त्याचा चिरस्थायित्वाचा जोम दिसून येतो, आणि जीविताच्या नुसत्या दीर्घत्वाचा विचार सोडून त्याच्या विशिष्ट गुणांच्या दृष्टीनें पाहतां बौद्धधर्मानेंच इतर सर्व पंथापेक्षां जीविताचें मोलही अधिक ठरविलें आहे.

सकृद्दर्शनीं ही गोष्ट खरी वाटणार नाहीं. परंतु युरोपियन संस्कृती पैकीं ग्रीक व ख्रिश्चन यांच्या ध्येयकल्पना पाहिल्यास ज्या जीविताची एवढी थोरवी गातात, तें अगदीं संकुचित स्वरूपाचें वाटतें. जीविताची दीर्घताच घेतली तर दफनविधीनंतरही जीवित असतेंच अशा मताचा ख्रिस्ती धर्माचा निर्णय ग्रीकांच्या विचारापेक्षा अधिक असंदिग्ध आहे; तरी देखील त्यांत संकुचितपणा आहेच, कारण दिव्य लोकांत आमंत्रण पुष्कळांना पण निवड थोडक्यांचीच, असा त्यांच्या मतें एकंदर प्रकार आहे.

प्राचीन ग्रीक लोकांविषयीं आपली अशी ठाम कल्पना होऊन बसली आहे कीं, ऐन समृद्धिच्या युगांत ते होऊन गेल्यामुळें त्यांना ऐहिक जीवन हेंच सर्वस्व वाटत असलें पाहिजे; शरीरसंवर्धन, समाजकार्य, बुद्धिवाद, सहृदयता इत्यादि सर्व गोष्टीनीं त्यांना आनंद होत असावा असें दिसतें. आणि पारलौकिक जीवनाची (स्विन्बर्न) 'जेथें देह नाहीं, सौंदर्य नाहीं, चंचल कटाक्ष नाहींत, मंजुळ ध्वनी नाहींत, हाता-पायांचा जोम नाहीं, कांहीं एक नाहीं अशा शून्य भकास परलोकांतील जीवना'ची अंधुक छायाही त्यांना भीतिप्रद वाटली असेल. परंतु पुराण-वस्तु संशोधन व वाङमयसंशोधन यांची प्रगति होत आहे, तसतसें

प्राचीन ग्रीकलोकांचे अपूर्व स्वभाव विशेष उघडकीस येत आहेतः— देवलोकींचें सुख मिळावें ही आकांक्षा, जन्म व अदृष्ट यांच्या तापपूर्ण, दुःखभारानें भरलेल्या ' चक्रांतून ' सुटका (ही उपमा देखील बौद्धांच्या उपमेशी तंतोतंत जुळते) करून घेण्याची त्यांना तळमळ लागली होती अशाबद्दल पुरावा सांपडतो. परंतु, या लोकीं मानवजातीच्या कल्याणाचें निश्चितध्येय त्यांच्या मतें कांहीं आहे असें दिसत नाहीं; कारण सुवर्णयुग पूर्वींच होऊन गेलें होते आणि प्लेटोची आदर्श लोकशाहीची (Republic) कल्पना ही तर केवळ एका व्यक्तीच्या प्रतिमेचें सुस्वप्न दिसत होती. बरें, त्यांच्या दृष्टीनें तरी जीविताची उच्चतम व अत्यंत स्पृहणीय अशी जी स्थिती होती तिचाही सार्वत्रिक प्रसार होणें त्यांच्या मतें शक्य नव्हतें; कारण पत्नी व गुलाम हीं दोन्ही नागरिकत्वाच्या दृष्टीनें कःपदार्थ गणले जात; म्हणजे राज्यांतील कोणत्याही काळच्या बहुजनसमाजांच्या जीवितसाफल्याच्या बाबतींत ग्रीक लोक निराशावादीच होते, असें म्हणावयाला हरकत नाहीं. आशावाद कोठें असेल तर ऐहिक जीवनाच्या कांहीं अंगापुरताच आणि तोही मूठभर भाग्यशाली लोकांपुरतांच—मुख्यतः पुरुषांपुरताच होता.

प्रारंभींचें खीस्तीतत्त्वज्ञान घेतलें तरी, पारलौकिक जीविताचा संबंध सोडून दिल्यास केवल ऐहिक जीविताच्या त्याच्या ध्येयकल्पनेंत कांहींच तेज नाहीं. शुद्ध जीवनानंदाला त्यांच्या दृष्टीनें कांहीं किंमत नाहीं किंवा ऐहिक जीवनांतच भविष्यकाळीं तरी कल्पनासाम्राज्याला मूर्तस्वरूप येईल अशा आशेलाही जागा नाहीं. पापाचें लांछन व नश्वरतेची छाया मात्र सर्वत्र आहे. चवथ्या शुभवर्तमानांतून ' जीवनांचें संपादन व संरक्षण करावें या कल्पनेचा सोनेरी धागा विणलेला आहे, हें खरें; पण तेथें ' जीवन ' म्हणजे जीवात्म्याचें शाश्वत जीवन होय, ऐहिक जीवन नव्हे, हें उघड शब्दांत म्हटलें नसलें तरी ध्वनित केलें आहे असें पूर्व संदर्भावरून स्पष्ट दिसतें. ' ऐहिक जीवनाचा ज्याला तिटकारा

आला असेल ' त्यालाच शाश्वत जीवनाचें आश्वासन दिलें आहे. आतां ईश्वरी साम्राज्याच्या शुभवार्तेची सर्व दुनियेंत द्वाही फिरवावी असें म्हटलें आहे खरें, पण त्याची तरी फलश्रुति काय ?—तर त्या योगानें जगाची इतिश्री होणार आहे ही ! अगदीं निराळ्या स्वर्गलोकांत किंवा पृथ्वीवर ईश्वर मनुष्यांच्या संगतींत राहील—पण त्यांतील थोडेंच लोक जुन्या पृथ्वीवरचे असणार. तात्पर्य ख्रिस्ती धर्माच्या बाल्यावस्थेंत नोहाच्या होडीच्या दृष्टांताचा बराच पगडा बसला होता असें दिसतें.

ख्रिस्ती धर्ममताप्रमाणें बहुतेक मनुष्यजातीचें भवितव्य जरी अतिशय भीतिप्रद होतें, तरी श्रद्धाळू व सात्त्विक मनुष्याच्या आयुष्यक्रमाचा विचार केला असतां त्या पंथाची जीवित कल्पना, विशिष्ट गुणसंपन्न जीविताची कल्पना का होईना, निराशावादी नव्हती असें दिसून येते. असे विशेष स्वरूपाचें जीवित हें दाट माजलेल्या गवतांत दडलेल्या दुर्मिळ फुलासारखें अलौकिक असे. अत्यंत कसोशीनें पारख करून अशी जीवितदिशा ठरविण्यांत येई व मग तिच्यावर सर्व सामर्थ्य एकवटत असे. गाढ विश्वास व अढळ निष्ठा यांपासून उत्पन्न होणाऱ्या आनंदानें हा जीवितक्रम अगदीं ओथंबलेला असे; त्या धर्माच्या सर्वश्रेष्ठ पुरस्कर्त्यानेंही आपल्या शिष्यांना म्हटलें आहे ' अखंड आनंदांत रहा, मी तुम्हांला पुनः बजावतों कीं, आनंदी आनंद होऊ द्या' केवळ अत्युदात्त भवितव्याच्या आशेमुळेंच जीविताच्या प्रभावाविषयींच्या कल्पनेचें असें रुपांतर होत असे असें नव्हे. त्याचीं खरीं कारणें म्हटलीं म्हणजे बहुतांशीं हृदयाची व मनाची विशिष्ट स्थिती, इहजीवितासंबंधीं उदात्त व नवीन ध्येयोन्मेष, ज्या उत्तम गोष्टींचें ज्ञान होईल त्यांच्याशी समरसता व क्षुद्रबंधनापासून मुक्त झाल्याची भावना हीं होत.

टीपः—महापूर आला असतांना नोहा व त्याची मुलेंबाळेंच एका होडक्यांत बसून बचावलीं व बाकीचे सर्व लोक बुडाले अशी आख्यायिका आहे.

—"एकदा मनुष्याचें खिस्ताशीं तादात्म्य झाले कीं, तो नवाच प्राणी बनत असतो " असें म्हटलें आहे, तें कांहीं खोटें नाहीं.

या जीवनविशेषांत जी प्रशांत व आनंदमय स्थिती प्राप्त होते तिच्याशीं सदृश असें आनंदमय वातावरण सुत्तपिटकांतील प्राचीन कवि–कवयित्रींच्या कवनांतून आढळते. नवजीवनानें या संतमंडळीच्या ठायीं एक प्रकारची जागृती उत्पन्न झाली होती. बुद्धाचा स्वभाव, धम्माचें स्वरूप, सज्जनांशीं बंधुभाव, क्लेशप्रद बंधनांतून मुक्तता, मनः-शुद्धि, रागद्वेषमोहादिजनक विषयांच्या तडाक्यांतून सुटका, इत्यादि गोष्टींच्या प्रतीतीनें अर्थात् निर्वाण सुखाच्या अनुभवानें दुःखाचा कायमचा अंत होऊन प्रशांत, गंभीर, व आनंदपूर्ण स्थिती भोगावयास मिळते असें या कवनांत वर्णन केलें आहे.

या आनंदमय स्थितीचें मूळ कारणही प्राचीन खिस्ती साधूंना झालेल्या आनंदाच्या कारणासारखेंच आहे. खिश्चन साधू म्हणत कीं, खिस्तानुवर्तित्वामुळें आमचें जीवित उज्वल झालें, तर बौद्ध अर्हन्त हे भगवान् बुद्धाचा आदेश पाळून मानसिक तेज किंवा स्वातंत्र्य संपादन करीत; त्यांचें अर्हन्तपद म्हणजे फक्त बुद्धपदाच्या किंचित् खालची अशी जीविताची अत्युच्च श्रेणी होय.

गुणप्रधान दृष्टीनें पाहतां बौद्धधर्म आशावादीच आहे असें मी एका ठिकाणीं म्हटलें आहे, तें वरील अर्थानेंच म्हटलें आहे. खिश्चन संतपदाला पोहोंचला तरी नीतिअनीतीच्या झगड्यानें अजूनही कधीं-कधीं मी हैराण होतों असें त्याला कबूल करावें लागतें; परंतु अर्हन्ताला नित्य व परिपूर्ण शांति मिळते असें बौद्धमत आहे.

आतां व्यापकतेच्या दृष्टीनें जीवित कितपत स्पृहणीय आहे हा प्रश्न घेतला तर बौद्धमत उघडउघड निराशावादी ठरतें, हें प्रांजलपणें कबूल करावें लागेल. केवळ जगण्याचा हव्यास धरणें हें क्षुद्रपणाचें, मूर्खपणाचें, नीतिदृष्ट्या बंधक असें आसव किंवा मदकारण आहे, अशा शब्दांत

जीविताच्या दीर्घत्वाबद्दल त्यानें तुच्छता दर्शविली आहे. संसारसागराच्या ऐन भरतींमध्यें स्वच्छंदपणानें उडी घालणें फॉस्ट सारख्याला मोठें 'बहारीचें' वाटेल, परंतु बौद्धांच्या मतें संसार म्हणजे नुसता मायेचा बाजार, शुद्ध कसाईखाना, केवळ स्मशानभूमी असल्यामुळें त्यांत उडी घालण्यांत कांहीं हंशील नाहीं. आतां योग्य संगोपनानें निसर्गाचाही नूर पालटतो किंवा सुधारतो अशी इतर पंथांप्रमाणें बौद्धांचीही श्रद्धा असल्यामुळें, ज्या गोष्टी जीवनविकासांत अंतराय आणतात त्या सर्वांचा बुद्धयाच उच्छेद कसा करावयाचा यासंबंधीं त्यांनीं विशेष आस्थेवाईक साधकांकरितां पद्धतशीर मार्ग आंखून ठेविला आहे. पण व्यापकता व गुणवत्ता या दोन्ही दृष्टीनीं जीवनविकास करूं म्हटलें तर तें मात्र बौद्धांच्या मतें असाध्य आहे.

तात्पर्य, केवळ दृश्य, लौकिकजीवनाऐवजीं, ज्यांत अमुक दिशेनें प्रगती करावयाचीच अशा निश्चयानें सर्व सामर्थ्य एकवटलें जाते असें अंतर्गुणविशिष्ट जीवन घेतलें तर तें बौद्धधर्माच्या मतें गर्हणीय तर नाहींच नाहीं, पण उलट इतकें सुंदर व मोहक आहे कीं, दिव्यलोकांत वास करण्याचें भाग्य लाधलें तरी या जीविताची त्याला सर येणार नाहीं. बौद्धांच्या निर्वाणसुखाच्या प्राप्तींत अवीट आनंद भरला आहे, पण तत्समान आनंदाबद्दल पाश्चात्यांची दृष्टी संशयाकुल आहे. खऱ्याखुऱ्या सुखप्राप्तीपेक्षां सुखाच्या नुसत्या शोधांतच खरा आनंद आहे अशी पाश्चात्यांची कल्पना होऊन बसली आहे; म्हणजे सुख शोधांत अपयश आलेंच तर द्राक्षें आंबट म्हणून आपल्याच मनाचे समाधान करून घेण्याचा त्यांनीं हा उत्तम उपाय योजून ठेविला आहे. अंतिमसुख-प्राप्तीची प्रतीती—जिला अर्हत्ता (पात्रता), विमुत्ति (विमुक्ति), अञा (दिव्यदृष्टि), निब्बाण अशीं नांवें आहेत. यांतच अनंतकालापासून विकास पावणाऱ्या अखंड जीवितप्रवाहाचें अंतिम मूर्तरूप असते. अशी प्रतीती झाली म्हणजे, जो एकेकाळीं या प्रवाहांत गटंगळ्या खात

असतो तोच मग त्याचा स्वामी बनतो; किंवा ज्या रोप्याला फुलें धरावयाला वर्षेंच्या वर्षें लागली तोच त्याक्षणीं पुष्पभारानें डंवरून गेल्यामुळें त्या एकाक्षणांत आपल्या उभ्या आयुष्याचें साफल्य व धन्यता भरली आहे, अशा भावनेनें तो रोपा डोलूं लागतो.

अर्हन्तत्वाच्या मीमांसेनें बौद्धांनीं कदाचित् दोन निसर्गनियमांचा उलगडा करण्याची दिशा दाखविली असावी; ते निसर्ग नियम असे:— (१) ज्ञानमूलक नैतिक संकल्पशक्ती व इतर इंद्रियें यांच्या द्वारें निसर्ग आपलें कार्य करीत असतांना जीवितांतर्गत उच्चगुणांचा विकास व्हावा म्हणून जीविताच्या दीर्घत्वावर पाणी सोडावयास सहज तयार होतो; आणि (२) सर्वोत्कृष्ट व सर्वश्रेष्ठ जीवनविकासस्थिती—उदाहरणार्थ प्रतिभा—आपल्या क्रियेची पुनरावृत्ति करीत न बसतां एकदांच फुलून नष्ट होते. कदाचित् या निसर्गनियमांवर रोख नसेलही पण एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, ऐहिक संसारांतच पूर्णप्रज्ञ समजले जाणारे लोक किंवा साधु निर्माण करण्याचें सामर्थ्य आहे असें बौद्धमत असेल तर तो धर्म एका अर्थीं आशावादी ठरतो, कारण त्याला या दृष्टीनें जीवितांचें किंवा संसाराचें महात्म्य मान्य आहे- जीविताच्या महतीची याहून उच्चतर नुसती कल्पनाच त्याला करावयाची असतीं तर असें म्हणतां आलें असतें कीं, भविष्यकाळीं कल्पनासाम्राज्य मूर्तरूपास येऊन प्राय: सर्वच लोक अर्हन्त होऊन बसतील. परंतु ख्रिस्तीधर्माप्रमाणें बौद्धधर्माचीही सत्यसृष्टीवरच भिस्त असल्यामुळें अशी अवास्तव कल्पना त्यानें बांधली नाहीं.

आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून असें ठरतें कीं, बौद्धमतावर एकांतिक निराशावादाचा जो आरोप करण्यांत येतो, तो अगदींच बाष्कळ आहे. कारण कोणतेही प्रतिकारी धार्मिक संचालन किंवा नैतिक सुधारणा प्रथम सुरू होते त्यावेळचे सहजोद्गार निराशावादाचेच असणार, तसेंच दु:खाच्या बाबतींत बौद्ध धर्मानें अनन्य गतिक वृत्तीचें अवलंबन

करावयाला शिकविलें नसून त्याचा प्रतिकार किंवा विरोध करण्याचाच उपदेश केला आहे. आणि ज्या धर्ममतांत कांहीं एका विशिष्ट जीवित श्रेयाची महती व प्रयत्नसाध्यता मान्य केलेली असते. तो धर्म सर्वथैव निराशावादी आहे, असें तरी म्हणतां येणार नाहीं.

या मुद्यासंबंधीं मि. नरसू यांचें म्हणणेंही खरें असण्याचा संभव आहे. ते म्हणतात कीं, बौद्धधर्माची निराशावादाशीं प्रथम शोपेनहॉरनें सांगड घातली; त्यानें जें कांहीं बौद्धधर्माचें अर्धेकच्चें ज्ञान मिळविलें होतें, तेवढ्याच्या जोरावर बौद्धतत्त्वें आणि आपली स्वतःची शिकवण यांत अत्यंत साम्य आहे, हें दाखविण्याच्या उद्देशानेंच त्यानें हा उपन्याप केला; पण तेव्हांपासून हा निर्मूलक आरोप बौद्धमताला चिकटला व मागें सांगितल्याप्रमाणें इतर लेखकही मुक्तकंठानें याच विधानांची री ओढूं लागले. तेव्हां या दृष्टीनें बौद्धमताचें परीक्षण केल्यास या आरोपाचें निरसन होण्याचा बराच संभव असल्यामुळें, येथवर केलेलें विवेचन अगदींच अस्थानीं होतें, असें म्हणतां येत नाहीं. असो, भिन्न मानवकोटींचे भिन्न भिन्न दृष्टिकोन व भिन्न भिन्न ध्येयकल्पना यांचें तुलनात्मक परीक्षण किती बोधप्रद होतें हें पुढील प्रकरणांत अधिक स्पष्टपणें वाचकांच्या निदर्शनास येईल.

प्रकरण ७ वें.

—:०:—

धम्म आणि ध्येयकल्पना (पुढें चालू).

इहलोकींच मनुष्याला पूर्णत्व प्राप्त होणें शक्य आहे. कोणाला तें आतां प्राप्त होईल, तर कोणाला पुढें होईल. कोणाला या स्थळीं, तर कोणाला त्या स्थळीं प्राप्त होईल. पूर्णत्व—संपादनाचे स्वतंत्र स्थळ म्हणून कांहीं एखादा अमूर्त व शाश्वत असा स्वर्ग आहे, असें मुळींच

नाहीं. हें बौद्धमत एकंदर मानवजातीच्या विचारप्रगतीमधील फार महत्त्वाची पायरी आहे; हें पूर्णत्व ज्ञानमूलक अनुभवाच्या पायरीपायरीनें प्राप्त होत असतें. या अनुभवांचेच अंगभूत दोन प्रकार आहेत, ते मार्गचतुष्टय व फलचतुष्टय हे होत. फल म्हणजे प्रत्येक मार्गाच्या पूर्ततेमुळें होणारी साफल्याची किंवा कृतार्थतेची जाणीव. मार्गचतुष्टयाच्या संज्ञा पुढील आहेत.* प्रवाहगामी, सकृत्परावर्ती, अपरावर्ती व अर्हन्त. अध्यात्मानुभवाच्या दृष्टीनें थोडक्यांत असें म्हणतां येईल कीं, ऐहिक, पारलौकिक, वैषयिक किंवा विरोधी ध्येयापासून पराङ्मुख होऊन, निष्कामवृत्ती व उदारबुद्धी यांच्या भूमिकेवर चित्तशुद्धि व अंतरशुद्धी करून घ्यावी व वस्तुमात्र निसर्गतः विकास पावत आहे, अशा शुद्ध तात्त्विक दृष्टीच्या साह्याच्यानें विरोधी ध्येयांचे पूर्ण निरसन करावें, हा या मार्गचतुष्टयाचा प्रधान उद्देश होता.

अनिष्ट ध्येयांचें जे प्रकार कल्पिले आहेत, ते असेः— तृष्णा, लोभ, नीचवासना, क्लेशप्रकार व बंधन प्रकार. इष्ट ध्येय म्हटलें म्हणजे अर्हन्तपद अर्थात उच्चतम पदवी व तिचें संपादन, आणि पर्यायानें हीच मुक्ती किंवा निर्वाण होय, हें मागें सांगितलेंच आहे.

निर्वाण या शब्दांतील कल्पनेंसंबंधीं मात्र पराकाष्टेचा गोंधळ माजला आहे. या शब्दाच्या व्युत्पत्तीबद्दल संशय आहे. पण मध्ययुगीन ग्रंथकारांना मात्र तीच कल्पना खात्रीची वाटते. Compendium of Philosophy या ग्रंथांत म्हटलें आहे कीं, निर्वाण लोकोत्तर असल्यामुळें लौकिक किंवा ऐहिक गोष्टींशीं त्याचा संबंध मानतां येत नाहीं. त्याची प्रतीती चतुर्विध मार्गांच्या ज्ञानानें करून घ्यावयाची असते, कारण त्या मार्गाचे व त्यांच्या फळांचें उद्दिष्ट निर्वाण हेंच आहे. 'वाण' नामक तृष्णेपासून अपक्रमण तें निरवाण (निस—वह)" परंतु या उताऱ्यावरूनही

---

* सोतापत्ति, सकदागामी, अनागामी व अर्हत.

दिसून येतें कीं, मध्ययुगांत पाश्चात्यांचें काय किंवा पौर्वात्यांचें काय व्युत्पत्तिशास्त्र नुसतें अर्थसाधू होतें, म्हणजे एखाद्या शद्बाची घटना सांगतांना तिचा मूलार्थ न देतां भाष्यकार आपला सांप्रदायिक अर्थ मारूनमुटकून लावून दाखवित असत. वरील उताऱ्यांतही निर्वाण हा शद्ब निर्गमन व अतृष्णा अशा दोन्ही अर्थीं साधून दाखविला आहे. आधुनिक भाषाशास्त्राला असला घोटाळा खपणार नाहीं; पण या गोष्टीला विशेष महत्त्व नाहीं. सुदैवें करून पिटकामध्यें या शद्बाचा वाच्यार्थीं उपयोग केल्याचीं उदाहरणें आलीं आहेत त्यावरून स्पष्ट दिसतें कीं, निर्वाण म्हणजे अपगमन किंवा प्रगमन नव्हे तर निर्वाण म्हणजे मरून जाणें, विस्तवाप्रमाणें विझुन जाणें होय.

बुद्धाच्या निरूपणांतील अनेक उपमा, दृष्टांतादिकांतून पेटविणें किंवा विझवणें-मालवणें (निब्बायति, निब्बापेति) अशी शद्बयोजना वारंवार अनेकप्रकारें केलेली आहे. लोभ, द्वेष, मोह, इत्यादि ज्या असंस्कृत भावना आहेत त्यांच्या मूलोद्भवाविषयींहीं अशी शद्बयोजना आढळते. व्यक्तीला व एकंदर जगाला ही वासनांची आग लागली आहे, व चतुर्मार्गाचें अवलंबन केल्यानें साध्य होणारी उन्नति, हीच ती आग विझवून टाकण्याचा उपाय आहे; आणि जेव्हां या आगीचे पूर्णशमन होऊन शीतभाव (सीतिभाव) उत्पन्न होतो, तीच अर्हन्तावस्था. याचीं पुढें कांहीं उदाहरणें दिलीं आहेत. उत्कट मनोवृत्तीमुळें ज्याचे विचार भडकले आहेत, अशा वंगीश नांवाच्या एका तरुणाची आनंद नामक बुद्धशिष्यांशीं गांठ पडते, तेव्हां तो म्हणतो, ‘ मनोविकारानें माझी इंद्रियें रसरसत आहेत, माझ्या मनाचा भडका उडाला आहे, अशा स्थितींत कृपावन गौतमांनी ही आग विझविण्याचा (निब्बापन) मला चांगला उपदेश केला.

गयेस बुद्धानें जेव्हां* ‘प्रज्वलन’ उपदेश केला. त्यावेळीं समोरच्या

* अदित्त परियाय.

टेंकडीवर लागलेल्या वणव्यामुळें कदाचित् कांहीं कल्पना सुचून इंद्रियें व त्यांचे विषय कामद्वेषमोहरूप अग्नींत जळत असतात, असें त्यानें वर्णन केलें. पण पुढें अर्हन्तावस्था हीच निर्वापणाची स्थिति, असें मात्र म्हटलेलें नाहीं.

पण एका कवयित्रींच्या लहानशा गीतांत अर्हन्तावस्थेचा निर्वापण क्रियेशीं अत्यंत निकट संबंध दाखविला आहे:—

" नांगरानें सर्व शेत नांगरून बी पेरल्यानें लोकांना पीक मिळतें, द्रव्यलाभ होतो व पुत्रकलत्रादिकांचा निर्वाह करतां येतो; मग शुद्धचरित, गुर्वाज्ञापरायण, निरलस, निरहंकार अशा मला निर्वाण सुख कां प्राप्त होऊं नये ?

"एक दिवस मी पाय धुवून स्वस्थ बसलें व उतरणीवरून पाणी खालीं झरत होते तें पाहूं लागलें; तेव्हां, एखादा जातिवंत उमदा घोडा शिकवून वठणीस आणावा त्याप्रमाणें, मला आपले अंतःकरण स्थिर करतां आलें. नंतर मी आपल्या मठींत गेलें, दिवा लावला आणि आपल्या आसनावर बसून दीपज्योतीकडे टकलावून पाहूं लागलें. मग एकाएकीं एक सुई घेऊन तिच्या अग्रानें मी दिव्याची वात चटकन् खाली ओढली...अहाहा ! त्याबरोबर झटदिशीं त्या चिमुकल्या दिव्याला निर्वाण मिळालें ! झालें ! मुक्तीचा उदय झाला, माझें अंतःकरण मुक्त झालें ! " (थेरीगाथा).

निब्बाण शब्दानें बौद्धाच्या मनांत जी उद्दीपक व थरारणारी भावना उभी राहते, तिची किंचित् कल्पना बंधमुक्तता, स्वातंत्र्य, स्वच्छंदता इत्यादि पर्यायवाचक शब्दांनींच आपल्याला येणें शक्य आहे. बौद्धांच्या दृष्टीनें निर्वाण म्हणजे मृत्युकाळाचा आर्तरव नसून भावीसुखाचा तो एक शुभशकून आहे.

" विकारजन्य लोभासारखा दुसरा अग्नी नाहीं, द्वेषासारखा डाव हुकविणारा फांसा नाहीं, स्कंधाच्या घटकासारखें दुसरें अरिष्ट नाहीं

आणि शांतीहून महत्तर सौख्य नाहीं; या गोष्टीचें यथार्थत्वानें ज्ञान होणें हेंच निर्वाण हाच सर्व सुखांचा मेरुमणि ! ”

‘ निर्वाण हेंच सर्व श्रेष्ठ सुख ’ हे शेवटचे उद्गार बुद्धाच्याकाळीं भाषासंप्रदायासारखे रूढ होऊन बसले असावेत. पिटकापूर्वीच्या धार्मिक वाङ्मयांत जेथें या शब्दांची योजना केली आहे, तेथें याचा अर्थ अतिशय गूढ व अंधुक आहे. परंतु सुत्तामध्यें अशीच एक कविता सुभाषित म्हणून आली आहे, तिचा प्रसंग असा मागंदीय नांवाच्या एका यतीनें ‘ तुम्ही क्रांतिकारक मतें प्रतिपादित असतां’ असा बुद्धावर आक्षेप ठेवला, तेव्हां बुद्धानें पुढील आशयाच्या कवितेंत उत्तर दिलें:—“ स्पृहणीय वस्तुंमध्यें आरोग्य ही सर्वोत्कृष्ट चीज आहे, निर्वाण हें सर्वोत्कृष्ट सौख्य आहे, आणि सर्व मार्गांपैकीं एक अष्टांगिक मार्गच असा आहे कीं, ज्यानें अमर अनामय साध्य होतें. ”

त्यावर मागंदीय म्हणतो, ‘ तुम्ही नेमकी हीच कविता म्हणून दाखवावी हें किती आश्चर्यकारक म्हटलें पाहिजे. माझे गुरु व गुरुंचे गुरु देखील हीच कविता म्हणतांना मी ऐकलें आहे. ” “ तर मग, मागंदीया, तें अनामय आणि निर्वाण म्हणजे तरी काय ? ” तेव्हां मागंदीय आपलें शरीर कुरवाळीत म्हणतो, “ कां बरें ! हेंच अनामय, हेंच निर्वाण. कारण माझी प्रकृती पहा हल्लीं कशी निकोप आहे; कोठें कांहीं दुखत नाहीं, खुपत नाहीं, कांहीं नाही ! ”

वरील उद्गारांचा विचार केला व त्यांच्या जोडीला मागील अग्नीविषयक उपमा घेतल्या म्हणजे असें स्पष्ट दिसून येतें कीं, पालीग्रंथ जेव्हां प्रथमच रचले गेले तेव्हां निर्वाणाचा वाच्यार्थ मालवणें किंवा विझवणें असा असून, त्याशिवाय मानसिक व शारिरिक स्वास्थापासून वाटणाऱ्या प्रसन्नतेचाही तोच शब्द द्योतक होता. आणि निर्वापण म्हटलें कीं, त्याचा संबंध जीवच्योतीशीच नेहमीं असावयाचा हा आपला आगंतुक पूर्वग्रह एकदा बाजूला केला म्हणजे सहज अशी कल्पना

सुचते कीं, तापाप्रमाणें मानसिक किंवा नैतिक रोग बेफाम भडकल्या-नंतर त्यांचें जें शमन होतें, तेंच निर्वाण. बौद्धधर्मामध्यें या शब्दाला अधिक गहन व अध्यात्मिक अर्थ प्राप्त झाला, हें निर्विवाद आहे. बुद्धानें मार्गंदीयाला पुढें जें सांगितलें त्यांत अशा अर्थाचा नुसता उपक्रम झाला आहे. परंतु संयुत्तनिकायामध्यें अगदीं प्रथमारंभींच निर्वाण हेंच बौद्ध-मताचें निश्चित अंतिम ध्येय असें गृहीत धरून पुढील विवेचन केलें आहे:—हे दोन एकांतिक मार्ग टाळून तथागतानें सम्यग्दृष्टी व सम्यग्ज्ञान या मध्यम मार्गाचें ज्ञान संपादन केलें आहे; त्यायोगानें शांति, दिव्यदृष्टी ज्ञान व निर्वाण हीं साध्य होतात. " अध्यात्मसाधनासंबंधीं इष्ट किंवा ध्येय अवस्थांची अशी मालिका जेथें जेथें सुत्तपिटकांत येते, तेथें तेथें शिष्यांत शेवटीं निर्वाण गोविलेलें असतें; पण निर्वाणाचा स्वतंत्र उल्लेख फारसा येत नाहीं. उदाहरणार्थ ' कर्माचा कारभार थंड पडणें, पुनर्ज-न्माच्या सर्व आधारांचा त्याग करणें, तृष्णानाश, निर्विकारता, उपशम, निर्वाण हेंच कल्याण, हीच उत्कृष्ट गोष्ट होय (अंगुत्तनिकाय). तसेंच, " तथागताला मरणोत्तर अस्तित्व रहातें कीं नाहीं, हें बुद्धभगवा-नांनीं कां सांगून ठेविलें नाहीं ? बंधो, याचें कारण असें कीं, कल्याण, साधुत्व, वैराग्य, निर्विकारता, उपशम, शांति, दिव्यदृष्टी, ज्ञान किंवा निर्वाण यांपैकीं एकालाही ही गोष्ट साधनीभूत नाहीं, " " मग भगवं-तानीं काय सांगितलें आहे ? " " या सर्व गोष्टींना साधनीभूत अशा गोष्टी म्हणजे उदाहरणार्थ—हें दुःख, हें दुःखाचें कारण, हा दुःखाचा निरोध आणि हा दुःख निरोधाचा मार्ग असें बुद्धांनीं शिकविलें आहे (संयुत्तनिकाय).

आतां मागंदीयाच्या उत्तराचा विचार करूं; त्या संवादांत पुढें निर्वाणासंबंधीं अधिक चर्चा झाली असेल, अशी आपली साहजिक कल्पना होईल. पण खरा प्रकार तसा नाहीं. पुढें बुद्धानें मागंदीयाला उच्चतर ध्येय सांगून म्हटलें कीं, " अनामय व निर्वाण हीं केवळ या

भिकार व चुकार जडदेहाच्या अवस्था होण्याइतकीं क्षुद्र नाहींत; एखाद्या आंधळ्यानें पांढरें शुभ्र वस्त्र मागावें आणि कोणी तरी गलिच्छ अमंगळ वस्त्र त्याच्या अंगावर टाकून त्याला फसवावें, तशी मागंदीया, तुझी फसगत झाली आहे. तूं अधिक शुद्ध मित्रांची संगत धर, म्हणजे ते तुला आर्यदृष्टी कशी असते हें शिकवितील. त्या प्रशांत व उदार दृष्टीच्या योगानें अनामय म्हणजे काय, निर्वाण म्हणजे काय हें तुला कळूं लागेल; शरीर व मन यांच्या पुनर्जन्माची तुझी इच्छा दूर होईल, ' भवांची आसक्ति सुटेल, व दुःखरूप व्याधीपासून तुझी सुटका होईल."

आतां कोणी असें विचारील कीं, " पिटकांमध्यें निर्वाणाची याहून निश्चित व्याख्या नाहीं काय ? " याचें उत्तर अस्तिपक्षीं आहे. निर्वाण हा शब्द विनयन आणि रागद्वेषमोहरूप अग्नींचा क्षय (खय) किंवा आसवांचा (विषयासक्तीचा) क्षय एतदर्थक पर्याय आहे. निर्वाण म्हणजे काय, त्याचा पर्याय शब्द कोणता या प्रश्नाचें हें सरळ उत्तर झालें. इतरत्रही अशींच त्रोटक लक्षणें दिलीं आहेत:–' भावनिरोधो निब्बाणम् '—भावाचा अभाव होणें हेंच निर्वाण—ही व्याख्या वरील व्याख्यांप्रमाणें गुरुच्या तोंडची नसून शिष्याच्या तोंडीं घातलेली आहे, एवढाच काय तो फरक. दुसऱ्या ठिकाणीं निर्वाण म्हणजे सत्यसिद्धी किंवा सत्यप्रतीति असा पर्याय दिला आहे. पुढील दोन्ही उताऱ्यांतील बुद्धाचे उद्गार तुलना करण्यासारखे आहेत (१) सत्य आणि दिव्य-दृष्टी यांच्या प्राप्तीचे मार्ग अनेकविध आहेत, याबद्दल बुद्धानें असा दृष्टांत दिला आहे: ' एक सरहद्दीवरचें शहर आहे, त्याला तट आहे, सभोंवार लहानसान खेडीं आहेत, वेस आहे आणि एक रखवालदार आहे, तो स्वकीयांना आंत घेतो व परक्यांना मज्जाव करतो. त्या शह-राच्या पूर्वेकडून दोन दूत येतात व ते नगराधिपाचा तपास करतात. त्यांची व नगराधिपाची चतुष्पथावर गांठ पडते व ते त्याला एक सत्य-संदेश सांगून रजा घेतात. तशीच दुसरी एक दूताची दुकल पश्चिमे-

कडून येते, नंतर आणखी एक उत्तरेकडून येते........हें मी तुह्माला, एक रूपक सांगितलें....याचा अर्थ असा कीं, शरीर हेंच तें शहर इंद्रियें या त्याच्या वेशी, सदसद्विवेक हाच रखवालदार, शांति आणि दिव्य दृष्टी हेच ते दूत, मन हा तेथील नगराधिप, आणि निर्वाण हाच तो सत्यसंदेश. (२) 'हीच सर्वश्रेष्ठ आर्यदृष्टी किंबहुना हेंच दु:खनिरोधाचें ज्ञान; त्याचें स्वातंत्र्य सत्यावर उभारलेंलें असल्यामुळें तें भक्कम व जोरदार आहे; कारण जें अस्सल नव्हे तें मिथ्या होय, किंबहुना जें अस्सल तेंच सत्य, तेंच निर्वाण....कारण हेंच सर्वश्रेष्ठ आर्यसत्य, हीच अस्सल गोष्ट, हेंच निर्वाण (मज्झिम).

नैतिक व बौद्धिक शुद्धता आणि स्वर्ग, पृथ्वी, नरक इत्यादि सर्व लोकांतील जन्ममालिकांचा व त्याबरोबर त्यांतील यातनांचाहीं अंत होणार अशी पूर्ण खात्री, एतद्विषयक निर्वाणाचा गर्भितार्थ येथवर सांगितला. याखेरीज पिटकांतील दुसरे कांहीं विशेष आवडते समानार्थक शब्द जमेस धरले पाहिजेत:—अमत (अमृत), अच्चुत (अच्युत) अच्चन्त (अत्यन्त), अकुतोभय (कोठूनही ज्याला भय नाहीं असें), अनुत्तर योगक्खेम (ज्याच्या पलीकडे कांहीं नाहीं असा योगक्षेम).

निब्बाण शब्दानें सूचित होणाऱ्या सर्व कल्पनांचें एकीकरण करून, विचार केल्यास आपल्याला असें दिसून येतें कीं, धम्मसाफल्याविषयीं बौद्धांची जी प्रवृत्ति आहे, तिचें सहृदयतेनें आकलन करण्यापेक्षां तिला निराशावादी म्हणून मोकळें होणें, हेंच पाश्चात्यांना अधिक सुकर वाटण्यासारखें आहे. बौद्धांच्या अत्युच्च आकांक्षांचें केंद्र म्हटलें म्हणजे नैतिक व बौद्धिक पावित्र्य हें होय; आणि सृष्टिक्रमानुसार मरण आलें, तरी तें आपल्याला इतउत्तर दिक्कालमर्यादित अशा पुनर्जन्माच्या उंबरठ्यावर नेऊन सोडणार नाहीं, अशी सुखदायक शाश्वतीही त्या पावित्र्याच्या कल्पनेशी संलग्न झालेली असते. दिव्यलोकांत आत्म्याची

शाश्वतिक जीवनक्रिया चालू राहिली म्हणजे सर्व कोडें सुटलें अशी ज्या बऱ्याच मोठ्या वर्गाची कल्पना आहे, त्या वर्गांतील लोकांना बौद्धांचें ध्येय निराशापूर्ण वाटणें साहजिक आहे. तसेंच, एकदा गर्भामध्यें किंवा नवजात अर्भकांत सृष्टिकर्त्यानें फुंकेसरशी आत्म्याचा प्रवेश करून दिला म्हणजे अध्यात्मदृष्टीनें व्यक्तिजीवनाची क्रिया सुरु होते व अवघ्या एकाच मृत्यूनंतर आत्म्याच्या शाश्वतिक जीवनाचें गाडें चालू होतें; अशा मताच्या लोकांची साहजिकच अशी अपेक्षा असते कीं, पुढें लगेच परलोकांत आत्म्याला नवीन नवीन व्यापक अनुभव व उत्कृष्ट परिस्थिती प्राप्त व्हावी. पण बौद्धांच्या दृष्टीनें व्यक्ती ही हल्लीं चिरंतनांत अंतर्भूत आहे, तशीच पूर्वी होती; आणि पुनर्जन्माच्या कारणांना प्रतिबंध करण्याचा मार्ग सांपडेपर्यंत पुनर्जन्मींही ती तशीच राहणार. मरण किंवा मरणोत्तर स्थिती ही आशाशून्य व आनंदशून्य घटना आहे, असे कोणत्याही सच्छील बौद्धाला वाटत नाहीं; उलट चिरंतन सौंदर्य व पार्थिव पुनर्जन्म यासंबंधीं अस्पष्ट व उदात्त दृश्यांचा आसन्नमरण भाविका भोंवती जणूं काय वेढा पडतो व त्यांपासून श्रद्धा आणि आशा या सहचारी भावना मनांत उत्पन्न होतात. पूर्णत्व संपादन करून जीविताच्या दीर्घयात्रेची इतिश्री करावी, असा ध्यास फारच थोड्यांना लागतो आणि तो देखील, जेव्हां त्यांची प्रगती होत होत त्यांना उन्नतावस्था प्राप्त होते व मूळ ध्येयांतच परिवर्तन झाल्यामुळें एकेकाळच्या आनंददायक गोष्टी त्यांना विपरीत भासूं लागतात अशाचवेळीं लागतो.

बौद्धसाधूंनीं थेरगाथांमध्यें स्वतःच्या श्रेयःसाधनासंबंधीं जें हृद्गत प्रकट केलें आहे, त्यावरून वरील गोष्टी स्पष्ट दिसतात. या दंतकथांमध्यें असें आढळतें कीं, कांहीं पूर्व सुकृतामुळें, पूर्व आकांक्षेमुळें, किंवा पूर्वयुगीन संकल्पामुळें एखाद्या व्यक्तीचे पाय या लांबलचक उन्नतिगामी मार्गाकडे वळतात, व अखेर ' आपल्या ' म्हणजे तत्कालीन बुद्धाच्या वेळीं एकंदर परिस्थिती परिणतदशेला येऊन व्यक्तीच्या — ती व्यक्ती तरुण

असो कीं तरुणी असो, प्रौढ स्त्री कीं पुरुष असो—तिच्या जीविताचें सार्थक होतें. तिला अलौकिक आनंदाचा आस्वाद मिळतो आणि एकंदर सगळा व्यापसंताप संपुष्टांत आल्याबद्दल धन्यता वाटते. प्रत्येक कवनेंत जें ध्येय किंवा श्रेय साध्य केल्याचें वर्णिलें आहे, त्याच्या स्वरूपांत किंवा साधनांमध्यें मात्र एकरूपतां मुळींच नाहीं. माझें तर असें मत आहे कीं, या दृढश्रद्ध व अनन्यचित्त श्रेयःसाधकांनीं—असे अर्हन्त स्त्रीपुरुष सुमारें ३३७ आहेत—आपापल्या कल्पनेनुसार जो निर्वाणानंद उपभोगिला त्याचें प्रत्येकाच्या स्वतः पुरत्या दृष्टीनें तरी काय स्वरूप होतें याबद्दल त्यांची साक्ष घेणें बोधप्रद होईल. यांतील कवनांवरून कवीच्या मनःस्थितीची पूर्ण जाणीव होईलच असें म्हणतां येत नाहीं, कारण त्यांपैकीं कांहीं कवनें अगदींच त्रुटित तर,कांहीं निवळ प्रासंगिक आहेत. पण एकंदरींत ज्यावेळीं बौद्धसंप्रदायाच्या चळवळींनें जनतेच्या कल्पनेवर व श्रद्धेवर छाप पाडावयाला नुकती कोठें सुरवात केली होती आणि त्या संप्रदायाच्या तत्त्वसरणीवर एक प्रकारची तारुण्यांची टवटवी शोभत होती, अशा वेळीं त्या संप्रदायांतील साधकांनीं श्रेयःसाधन कोणत्या स्वरूपाचें केलें याचीं अनेक बोधप्रद उदाहरणें त्यांत पहावयाला सांपडतात.

यांत पुष्कळशीं उदाहरणें अशीं सांपडतात कीं, त्यांमध्यें कशाचा तरी नाश झाला आहे. दुःख, तृष्णा, रागद्वेष मोह, पुनर्जन्माचें सातत्य किंवा इतर बंधनें यांच्यारूपानें प्रकटणाऱ्या कशाचा तरी नाश झाला याबद्दल आनंद वाटतो अशी वर्णनांत एकवाक्यता आढळते. या नाशाचें निश्चित शब्दांत वर्णन करावयाचें असेल, तर बौद्धिक अंगानें पाहतां हा नाश म्हणजे प्रकाश, तत्त्वदर्शी दृष्टी, सत्य किंवा मुक्तिदायक उच्चज्ञान यांचा जन्म; भावनेच्या दृष्टीनें पाहतां हा नाश म्हणजे सुख, निर्बंधता, निश्चिंतता, समाधान, कल्याण, शांति व निर्भयता यांची

प्राप्ती; आणि इच्छाशक्तीच्या दृष्टीनें हा नाश म्हणजे स्वातंत्र्य, आत्म-प्रभुत्व, सर्वोत्कृष्ट काळ व सत्समागम असें वर्णन केलेलें आहे.

ज्ञानाचें सर्वोत्कृष्ट फल जें सत्य तेंच बौद्धांचें अंतिम ध्येय आहे, असे डॉ. वुण्ट (Wundt) यांनीं विधान केलें आहे, व त्यावर ओल्डन-बर्ग यांनीं अशी टीका केली आहे कीं, प्रथमारंभीं बुद्धशिष्यांना ज्ञानाची मातबरी फारशी वाटत नव्हती आणि बुद्धावरील भक्तीच्या मानानें त्यांच्या स्वतःच्या ज्ञानाकांक्षेचा त्यांच्या विचार विकारांवर कांहींच पगडा बसला नव्हता; संसाराची शृंखला अखेर तुटून एका अनिर्वचनीय, अतिलौकिक, कूटस्थ अशा जीवनाला आरंभ होईल, व हें जीवन संपादन करण्याचा खात्रीचा उपाय म्हणजे अर्हन्तपदाची प्राप्ती किंवा निर्वाणानंद हाच आहे; अशा आश्वासनावर केवळ मार्गप्रतीक्षा करण्यांतच त्यांना समाधान वाटत असे. मागील विधान व त्यावरील ही टीका या दोहोंचें उत्कृष्ट उत्तर या काव्यांतून जो सर्वत्र विजयानंदाचा ध्वनी दुमदुमत आहे त्यांतच सांपडेल.

सत्याचें ध्येयात्मक महत्त्व किती आहे याचा आपल्याला पुढें विचार करावयाचा आहे; त्यापूर्वीं या लोकातिशायी निर्वाणासंबंधीं अधिक विचार करणें अवश्य आहे.

याकरितां पुनः एकवार बौद्धसंतांच्या काव्याकडे, त्यांतल्यात्यांत प्राचीन गणलेल्या सुत्तनिपातांतील काव्याकडे आपल्याला वळलें पाहिजे. बौद्ध भिक्षु किंवा भिक्षुणीनी या जन्मीं जो आनंद उपभोगिला होता, त्याहून भिन्न किंवा उच्चतर आनंदाकडे त्यांचे डोळे लागून राहिले होते, असें या काव्यांतील वर्णनांवरून दिसत नाहीं. आपल्याला यश मिळालें आहे, फळ हाताशीं आलें आहे, आपण अगदीं भरघोंस पिकांतून चाललों आहोंत, अशा तऱ्हेचीच त्यांची भावना दिसून येते. एक भिक्षु म्हणतो:—

"जीविताच्या अंगोपांगांची मला उत्कृष्ट माहिती झाली व क्षणकाल त्याचे बंध तुटून गेले. दुःख ठार झालें, माझ्या श्रेयःशोधनांत मला यश आलें आणि *दोषचतुष्टयरूप विषावर उतारा मिळून मला पावित्र्य प्राप्त झालें."

तसेंच एक भिक्षुणी म्हणतेः—

"मला निर्वाणाचा साक्षात्कार होऊन मी पवित्र धम्माच्या आदर्शांत टक लावून पाहिलें. माझ्या अगदीं माझ्या देखील वेदना दूर झाल्या; माझ्यावरचें ओझें उतरलें गेलें, माझी कामगिरी पार पडली आणि माझें अंतःकरण सर्वथैव मुक्त झालें."

दुसरी एक भिक्षुणी म्हणतेः—

आतां माझ्या सर्व दुःखांची मोडतोड करून तीं फेंकून देण्यांत आलीं आहेत. त्यांची पाळेंमुळें खणून काढून होती कीं नव्हतीं अशीं केलीं आहेत; कारण माझ्या सर्व आपत्तींची उभारणी कशावर झाली होती याचें मला ज्ञान झालें आहे.

"सगळ्याचें कारण जी वासना ती माझ्याठायीं शुष्क झाली आहे. दुःखाच्या अंतिम सीमेला मिळून मी अष्टांगिक आर्यमार्गावर पाऊल टाकलें नाहीं काय? अहाहा! जेव्हां मी सारखी घसरत घसरत खालीं जात होत्यें व एकंदर वस्तुजात यथार्थतः कसें आहे किंवा मला कशाची तळमळ लागून राहिली आहे, याची माझी मलाच जाणीव नव्हती, तो काळ आज कितीतरी मागें राहिला. पण आतां माझ्या डोळ्यांना भगवंताचें दर्शन घडलें आहे; आतां मला ठाऊक आहे कीं, सचेतन देह असा हा शेवटचाच! अनंत जन्मांच्या फेऱ्यांचें आतां नांवही उरलेलें नाहीं. यापुढें प्रजापतीच उत्पन्न होणार नाहीं."

आतां कदाचित् असें असूं शकेल कीं, या बहुविध सिद्धीबद्दल जो इतका आनंद उत्कटतेनें प्रकट झाला आहे, त्याच्या मुळाशीं एक निरा-

* काम-आसव, भव-आसव, अविद्यासव व दृष्टि.

ळींच अवस्था गर्भित असेल. ऐहिक जीवनासंबंधाच्या संकुचित कल्पना व संज्ञा यांनीं आपण जखडल्यामुळें आपल्या विचारशक्तीला अगम्य व भाषेला अनिर्वचनीय अशी ती अवस्था असेल; ती दिक्कालाशी असंबद्ध, परंतु ऐहिक जीवनाच्या पाठोपाठ सुरू होणारी असेल, निर्वाण म्हणजे अशी अवस्था, असाच जर एकंदर बौद्धसंतांचा अभिप्राय असेल, तर त्यांनीं यासंबंधीं जी एकजात मुग्धता स्वीकारली आहे ती आपल्या दृष्टीनें खरोखरच विस्मयजनक आहे; कारण सर्वातिशायी सुखाची आकांक्षा बाळगणें चुकीचें आहे असें आपल्याला कोणी शिकविलेलें नाहीं, तर उलट त्याबद्दल आपल्याला प्रोत्साहनच मिळत आलें आहे. पण बारकाईनें पाहिल्यास, 'आमची मर्जी लागल्यास आम्हाला गुलदस्तांतील गोष्टी गीतांत प्रकट करतां येतील' अशा अर्थाचा ध्वनी या कवितांत कोठेंही निघत नसल्यामुळें, या उद्गारांच्या आड आणखी कांहीं अप्रकाशित रहस्य किंवा गौप्यगोपन असणें संभवत नाहीं. एखाद्यानें मोठ्या कष्टाचा व संकटाचा प्रवास संपवून घर गांठलें म्हणजे त्याला त्या दिवसापुरतें समाधान होतें, मग पुढील दिवसाची लाभहानी कांहीं का असेना असें वाटणाऱ्या माणसासारखीच बौद्ध साधकांची मनस्थिती असूं शकेल. अनंतयोनींच्या चक्रव्यूहांतून सुटून ते सद्यःकालापुरते तरी अद्भुतरम्य अवस्थेला येऊन पोहोंचले, तेव्हां या अवस्थेचें वर्णन करतांना तिचा पुढील जन्माशीं संबंध जोडीत बसण्याची बिलकूल गरज नाहीं, अशा विश्रब्धभावनेनें त्यांच्या तोंडून हे काव्योद्गार निघाले असावे. मित्तानामक भिक्षुणी म्हणते:—

"मला इतकेंच पुरें. मला कांहीं देवांचा स्वर्ग नको. अंतर्यामींची वेदना, अंतर्यामींची हुरहुर मी विनयनाच्या वळावर घालवून टाकली आहे.'

या एकंदर भावनोद्गारांत भूत व वर्तमानकालासंबंधाचें स्पष्ट निधान असून भावीकालाबद्दल मात्र मौन स्वीकारलें आहे. एरवीं यांना

अज्ञेयवादात्मक कथिताच म्हणतां आलें असतें, परंतु त्यांतील तत्त्वदृष्टी विधेयात्मक आहे, निषेधात्मक नाहीं. हा त्यांत विशेष फरक आहे.

जीवित म्हणजे तत्वतः अपरिहार्य असा एक चढउताराचा मार्ग, तेजीमंदी, वृद्धिक्षय होय असें बौद्धांचें मत असल्यामुळें कोठल्याही ठिकाणचें जीवित झालें तरी तें आत्यंतिक सुखपूर्ण आणि शाश्वत असेल, असें प्रतिपादन करणें म्हणजे मूले कुठारः घालण्यासारखें आहे. अर्हन्ताच्या बाबतींत कर्म पुनर्जन्माला कारणीभूत होण्याइतकें सबल नसतें, कारण तें तृष्णा–(तण्हा)–संज्ञक वासनेपासून उपजलेलें नसतें; तर प्राचीन अर्हन्तांच्या काव्योद्गारांमध्यें जें भावी सुखाचें आश्वासन व समाधानवृत्ती आहे, तिच्या मूळाशी अशी कल्पना असेल काय कीं, निर्वाण म्हणजे 'ज्याच्या योगानें उच्च व अद्भुतरम्य स्थितींत जीवाची परिणती होते अशा तऱ्हेचें रूपांतर किंवा थारेपालट होय' (टेंपेस्ट). ही कल्पना खरी असल्यास पुढील दोन गोष्टी पैकीं कोणती तरी एक ओघानेंच प्राप्त होते. (१) एकतर आत्म्याच्या अस्तित्वाचा बौद्धमतांत आत्यंतिक निषेध केलेला नसून शरीर व मन (म्हणजे पंचस्कंध) यांच्याशीं त्याचा गोंधळ करूं नये इतक्या उद्देशानेंच निषेध केला आहे. किंवा (२) आपण ज्याला जीवित समजतो तेवढ्यानेंच जीवितांची किंवा भावत्वाची परिसमाप्ति खास होत नाहीं.

यापैकीं दुसरी गोष्ट म्हणजे निरुपाधिक जीविताच्या शक्यतेची कल्पना गृहीत धरणें विशेष विस्मयजनक आहे असें नाहीं, कारण प्राचीन भारतीयांच्या बुद्धिवादाची मजल या कल्पनेपर्यंत गेलेली दृष्टोत्पत्तीस येते. पाश्चात्यतर्कशास्त्रानुसार 'आहे' व 'नाहीं' असें दोनच विभाग पडतात; परंतु त्यांत भारतीयांच्या बुद्धीनें दोन विकल्प अधिक घातले आहेत. 'आहे व नाहीं,' 'आहे असें नाहीं, व नाहीं असेंही नाहीं' म्हणजे जें जीव नाहीं व अजीवही नाहीं, जे विज्ञान नाहीं व अविज्ञानही नाहीं, असें कांहींतरी तर्कदृष्ट्या कल्पनागम्य आहे असें

मानण्याचा आपल्याला अधिकार पोहोंचतो, असें भारतीयांना वाटत असे, हें खरें आहे. तथापि, अस्तित्व आहे पण जीवित्व नाहीं, अशा तऱ्हेची कल्पना बौद्धवाङ्मयांत मला कोठेंच आढळली नाहीं. याउपरही अशी कल्पना निर्वाणांत गर्भित असेलच, तर हें उघडच आहे कीं, असली भावना आनंदमय किंवा अन्यप्रकारची आहे असें जीवित्वाच्या अभावीं विधान करण्याचा किंवा त्यांच्या ठायीं अशी जाणीव होण्याचा देखील फारसा संभव रहात नाहीं. ज्या गोष्टीचें प्रतीतिक्षेत्र असें शून्य आहे तिच्याविषयीं उत्साह वाटणें मुळींच शक्य नाहीं. एक प्राचीन ख्रिस्ती कवी मरणोत्तर स्थितीसंबंधीं म्हणतो, "नाहीं, मला माहीत नाहीं, तेथें कशा प्रकारचा आनंद आपल्यासाठीं वाटून ठेवला असेल तें," या उद्गारावर आक्षेप घेण्याला जागा नाहीं. कारण असें कीं, दिव्यनगरींतील शाश्वत 'जीवना'वर त्याची श्रद्धा असल्यामुळें त्या जीवनाबरोबर आनंदाची सांगड तो सहज घालूं शकतो. परंतु, बौद्धांची गोष्ट तशी नाहीं. 'मला माहीत नाहीं, मला माहीत नाहीं' (नेति, नेति) एवढेंच फारतर म्हणून स्वस्थ बसणें त्यांना भाग आहे. श्रद्धापूर्ण अपेक्षा हेंच आमचें अनिर्वचनीय सौख्य, एवढें म्हणण्यावरच त्यांनीं भागविलें पाहिजे. जीवितातीत स्थितीविषयीं तें बोलूं लागले, म्हणजे त्यांची जीवितविषयक भाषाच अजिबात सुटली पाहिजे; कोणत्याही प्राण्याच्या किंवा व्यक्तीच्या रूपानें जो प्रगट होत नाहीं, अशा 'भावा'बद्दल आपल्याला काय किंवा बौद्धांना काय सुस्पष्ट कल्पनाच बांधतां येणें शक्य नाहीं. निर्वाणासंबंधीं ग्रंथांतरीं जे तर्कवितर्क आढळतात, त्या सर्वांचा झोंक प्लेटोच्या किंवा दुसऱ्या चेतनाप्रधान गूढ वादाच्या तत्त्वाकडे आहे. त्यामुळें कल्पना या अमर आहेत, अतएव आपल्या जनकाहून म्हणजे आपल्या मनाहून भिन्न आहेत, असें मानावें लागतें; किंवा दिक्कालाच्या पटाटोपांतून सुटलेल्या अमूर्त एका-

तिक भावाची म्हणजे एका अर्थी शुद्ध निरपेक्ष गतीची कल्पना पदरीं बांधावी लागते, असो.

पहिली कल्पना सांख्य व योग दर्शनांतील आहे. परंतु मायातींत जीवात्म्यासंबंधीं त्यांनीं आपलें मत जसें स्पष्टपणें प्रतिपादन केलें, तसें बौद्धांनीं केलेलें नाहीं. स्वत: बुद्धानें आत्म्यासंबंधीं केवळ नकारात्मक विधानें केलीं आहेत आणि शारिरिक व मानसिक जीविताची समाप्ती झाल्यावर अर्हन्ताचें अस्थित्व असतें कीं नाहीं, या प्रकारावर देखील ' अव्यक्त 'त्वाचें पांघरूण घातलें आहे.

या संबंधांत डॉ. ओटोश्राडर यांनीं थोडेसें खुबीदार उत्तर दिलें आहे. तें असे कीं, ' खिस्ताप्रमाणें बुद्धाच्याही मनांत आपल्या शिष्यांना पुष्कळ गोष्टी सांगावयाच्या होत्या, परंतु त्या काळीं आधींच मतांमतांचा गलबला इतका माजला होता कीं, अशा गोष्टीपासून अनुयायिवर्गाचा फायदा तर झाला नसताच, पण उगीच वादाच्या आगींत तेल ओतल्यासारखें झालें असतें. म्हणून, व्यवहारदृष्टीनें बऱ्याच गोष्टी प्रकट न करणेंच त्याला योग्य वाटले.'

यावर सहज असें प्रत्युत्तर देतां येईल कीं, बुद्ध जर सर्वज्ञ होता, तर त्यानें बौद्ध साधूंच्या अंतिमस्थितीविषयीं पुढल्या पिढींचीं मनें अनंतकाळपर्यंत संशयावर्तांत टाकण्यापेक्षां त्यासंबंधीं निश्चयात्मक विधान करून ठेवणें हेंच व्यवहारदृष्ट्या अधिक युक्त होते.

बुद्धानें यासंबंधीं जें कांहीं सांगून ठेवल्याचा उल्लेख पिटकांत आहे, तें इतकेंच कीं, (१) पूर्णत्व पावलेला साधु मृत्युसमयीं विझूं लागलेल्या अग्नीच्या ज्वालेप्रमाणें नि:शेष होतो; विझलेला अग्नी इकडे गेला किंवा तिकडे गेला, हें जसें सांगतां येत नाहीं तीच स्थिती साधूंची. (२) आत्म्याबरोबर सर्व कांहीं निशे:ष होतें असे मानणारे ' सर्वनाशवादी ' व आत्म्याचें अस्तित्व अव्याहत चालूच असतें असें मानणारे शाश्वतवादी हे दोघेही सारखेच भ्रमांत आहेत. याचें कारण त्यांचे सिद्धांत

चुकले असें नव्हे, तर त्यांनीं ज्या आत्म्यासंबंधीं तर्कवितर्क लढविले तो आत्माच मुळीं शुद्ध थोतांड आहे आणि असल्या कोणत्याही प्रश्नांनीं जीवित शुद्धी किंवा ज्ञान निर्वाण साध्य होत नसतें. अंगुत्तरनिकाय व दीघनिकाय या प्राचीन ग्रंथांत ' ज्यांत जीवनावशेष नाहीं, अशा निर्गमनानें (निर्वाणानें) पूर्ण झालेला ' असा शब्दप्रयोग बुद्धाच्या तोंडून निघाल्याचा उल्लेख आहे. असा शब्दप्रयोग फक्त बुद्ध किंवा अर्हन्त यांच्याच मृत्युसंबंधानें करण्यांत येतो. पूर्ण झालेला (परिनिबुत परिनिब्बाण) या शब्दांचा अर्थ 'मृत' असा नाहीं; किंवा कोणी 'निर्वाणप्रविष्ट' असें त्याचें भाषांतर करतात तेंही चुकीचें आहे. परिनिब्बुत याचा शब्दश: अर्थ ' सर्वस्वी निर्गत ' परंतु बौद्धांच्या दृष्टीनें निर्गमन म्हणजे शुद्धि व संस्कार यांपासून प्राप्त होणारी शांति व अनामय होय; म्हणूनच परिनिब्बुत हाच शब्द आधीं धिंगामस्ती व तुफान करून, पुढें शिकून तयार व शांत झालेल्या घोड्यालाही लावला आहे; मनुष्यप्राण्याच्या विनयालाही हाच शब्द लागतो. बुद्धाच्या एका प्रवचनांत म्हटलें आहे कीं, स्वत: मायाजालांत सांपडलेला मनुष्य दुसऱ्याला बाहेर काढूं शकत नाहीं; जो कोणी शान्त, दान्त, सुविनीत (परिनिब्बुतो) असेल, तोच दुसऱ्याला शान्त, दान्त व सुविनीत करूं शकेल (परिनिब्बापेस्सति). तथापि नाम व क्रियापद (परिनिब्बुत:, परिनिब्बापेस्सति) हीं दोन्ही पूर्णत्वाप्रत पोहोंचलेल्या व्यक्तीच्या मृत्युसंबंधीं परिभाषिक होती. मग त्यांत जीविताशेषाचा उल्लेख गर्भित असो किंवा नसो; याच्या उलट पूर्णत्व न पावलेल्या मनुष्याच्या मरणासंबंधीं ' कालमकासी ' (त्यानें काळ केला—तो कालवश झाला, त्याचा काळ झाला) असें म्हणण्याचा प्रघात होता.

सोपाधिशेष व अनुपाधिशेष (म्हणजे जीविताधारभूत स्थितीसह व तद्विरहित) या दोन संज्ञा एकत्र किंवा पृथक पृथक सुत्तपिटकांमध्यें फार क्वचित् येतात. बुद्धघोषानें त्या दोन संज्ञांचा अर्थ उपादाना-

अशेषासह व तद्विरहित असा केला आहे. उपादान हा शब्द ' ग्रहण ' व ' इंधन ' असा द्व्यर्थी आहे; म्हणजे यावरून जीविताच्या पुनः स्फुरणाचें कारण दर्शित होते (मागें ' भवचक्रा ' मध्यें उपादान म्हणजे ग्रहण किंवा आसक्ति हे पुनर्जन्माचें कारण म्हणून दिलेंच आहे). बुद्धघोषाची मीमांसा कदाचित् व्युत्पत्तिदृष्ट्या बरोबर नसलेही, पण तेवढ्यानें बौद्धमताला कांहीं बाध येत नाहीं; कारण कीं, या संज्ञा उपानय किंवा अन्त्यजीवितकक्षेंत जो सत्पुरुष असतो त्याच्या जीवित-यात्रेसंबंधीं वापरीत असतात. ' नेत्तिपकरण ' या ग्रंथांत या संज्ञा कांहीं स्पष्टीकरण न करतां वापरल्या आहेत; परंतु ' मिलिंदपण्हां ' निर्वाणा-विषयीं सुंदर व बोधप्रद संवाद असूनही, या दोहोंपैकीं एकही संज्ञा वापरलेली नाहीं. Compendium of Philosophy म्हणून जो मध्ययुगीन तत्वज्ञानावर सारात्मक ग्रंथ आहे, त्यांत या दोन संज्ञामधील भेद केवळ शाब्दिक व तार्किक आहे. वस्तुतः निर्वाण ही अवस्था एक रूपच आहे, असें म्हटलें आहे.

तथापि, या दोन संज्ञामध्यें विशेष गहन अर्थ नसतांना बौद्धधर्माच्या मूळ प्रस्थापकांनींच याबाबतींत मौन धारण केल्यामुळें पौर्वात्यांच्या काय व पाश्चात्यांच्या काय वितंडवादाच्या हौसेला चांगलेंच फावलें. कांहीं लोक बुद्धाच्या नावाखालीं मोडणाऱ्या उद्गारांवरून असा निष्कर्ष काढतात कीं, आत्यंतिक मरण हीच पूर्णत्वाला पोहोंचलेल्या मनुष्याच्या जीवितचक्राची परिपूर्तता आहे, असें बुद्धाचें मत नसावें. उदाहरणार्थ, वच्छ नांवाच्या ब्राम्हणाला बुद्धानें सांगितलें कीं, अशा मनुष्याचा जडदेह किंवा मानसिक घटक कांहींही असले, तरी ' ते सर्व त्यानें बाजूस ठेवले आहेत, तोडले आहेत, एखाद्या ताडाच्या खोडासारखें (स्कन्धहीन) केलें आहेत व पुनः केव्हांही उद्भवणार नाहींत इतके निःशेष केलें आहेत. पंचस्कंधांपासून अशाप्रकारें मुक्त झाल्यामुळें त्याचें स्वरूप समुद्राप्रमाणें गहन, अपरिमेय, अगाध असें बनतें; म्हणून त्यानें पुनर्जन्म घेतला कीं

घेतला नाहीं, दोन्हीही आहे किंवा दोहोंपैकीं कांहींच नाहीं, ' असें विधान करणें उचित नाहीं.

इतर ठिकाणच्या पूर्वसंदर्भावरून पाहतां असें दिसतें कीं, तथागत किंवा अर्हन्त यांच्या या अवस्थेचें वर्णन मरणोत्तर-काळासंबंधीं नसून जीवितावधींतीलच आहे. वच्छाचा पूर्वसंस्कार व शिक्षणच असें होतें कीं, त्याला तत्त्व समजून त्याप्रमाणें वागणें फार जड होते, असें बुद्धानेंच म्हटलें आहे. पण या बाबतींत दुसऱ्या कांहीं प्रसंगांचें उद्गार निर्णायक समजले जातातः—एक शिष्य बुद्धाला विचारतो, " जे प्रवाहाच्या भर मध्यांत उभे राहिलें आहेत, जरामरणरूप विक्राळ लाटांनीं गांजले आहेत, अशा आत्म्यांना कोणत्या द्वीपाचा आधार असतो, हें भगवंतांनीं सांगावें. " त्यावर बुद्ध म्हणतो, " शुन्य, ज्यांत कांहीं एक नाहीं असें तें अद्वितीय द्वीप आहे; मी तुला त्याचें नांव सांगतो—निर्वाण. निर्वाण हाच जरामरणाचा नाश. तसेंच, दुसऱ्या एका ठिकाणीं म्हटलें आहे, " नामरूपापासून मुक्त झालेल्या सत्पुरुषाचा आत्मा विस्मृतीच्या वातावरणांत उडून जातो, त्याचा पुढें मागमूसही रहात नाहीं. तो केवळ उडून जातो कीं त्याचें अस्तित्वच उरत नाहीं, कीं तो पूर्णावस्थेंत अक्षय्य काळ रहातो ? जो विस्मृतींत विरला, त्याचें मोजमापच राहिले नाहीं, त्याच्याविषयीं बोलावयाला साधनच रहात नाहीं, कारण असा प्रत्येकजण सर्वप्रकारच्या ज्ञानक्रियेपासून व वाग्व्यवहारापासून तुटून अलग झालेला असतो. " (सुत्तनिपात).

वरील दोन उतारे व निर्वाणासंबंधीं मागें सांगितलेल्या दोन संज्ञा यावरून निब्बाणाचा संबंध निवळ प्रस्तुत जन्मांतील मुक्तीशीं नसून उत्तरकालीन स्थितीशींही आहे, ती स्थिती मानसिक नाहीं किंवा शारीरिकही नाहीं; ती दिक्कालांनीं मर्यादित नाहीं, ऐहिक विचारदृष्टीला ती अगम्य आहे, व्यक्तित्व किंवा व्यक्तित्वाची नुसती छायाही तिच्यांत नाहीं, अशाप्रकारची ती अवस्था आहे. यासंबंधीं पाश्चात्यांची मतें

सहज सांगतां येण्यासारखीं आहेत. मि. डुरॉइसेल नांवाचे ब्रह्मदेशांतील एक पाली पंडित तद्देशीयांच्या विचारसरणीचें दिग्दर्शन करतांना म्हणतातः—" सामान्य बौद्धांचीं जी धर्ममतें आहेत, त्यांच्यांत श्रमण-कांच्या तत्त्वांची छटा फार आहे; अर्हन्ताला मरणोत्तर नवीन जीवित प्राप्त होतें अशी त्यांची श्रद्धा आहे. पण, विद्वान् भिक्षूंचे त्यांच्या मतानुसार तीन वर्ग पडतात:—(१) एका वर्गाच्यामतें निर्वाण म्हणजे आत्यंतिक नाश हें पिटकावरून सिद्ध होतें. (२) दुसऱ्याच्या मतें निर्वाण म्हणजे अक्षय सुखमय उज्ज्वलतर जीवित, हें पिटकांवरून सिद्ध होतें. (३) तिसऱ्याच्या मतें निर्वाण हें बौद्धधर्मांतील एक गौप्य आहे, तें वस्तुतः काय आहे, हें कोणालाच गम्य नाहीं; व स्वतः बुद्धानें यासंबंधीं कधींच निश्चित विधान केलें नाहीं, असेंही पिटकांवरूनच सिद्ध होतें. यापैकीं तिसऱ्या मताचा वर्ग अतिशय मोठा आहे, पण पहिलें मत मान्य करण्यांकडेच त्याचा बराचसा कल होत आहे. "

आतां हेंच मतदिग्दर्शन एखाद्या बौद्धानें केलें असतें तर, तात्पर्यतः त्याचें म्हणणें सारखेंच पडले असतें, तरी त्यानें शब्दयोजना खास बदलली असती. असो, आपल्याला या लहानशा पुस्तकांत चर्चेवर आणखी चर्चा वाढवीत बसावयाचें नसून मूलभूत मतें व त्यांचा परंपरागत विकास यांची चिकित्सा करावयाची आहे. आतांपर्यंतच्या चिकित्सेचा निष्कर्ष असा आहे—(१) विशिष्ट मानसिक व नैतिक विनयनानें ज्याची प्रतीती होते असें एक मूलभूत ध्येय आहे, त्याच्या योगानें पुनर्जन्म आणणाऱ्या कारणावरच मूळें कुठारः पडतो. (२) पूर्णत्वाला पोहोंचणाऱ्या व्यक्तीच्या जीविताला सातत्य आहेच, असें ठाम विधान करण्याला बौद्धमत नाकबूल आहे. किंबहुना कांहीं विधान करतां येईल, अशा स्थितीचा शोध लागावा हेंही त्याला कबूल नाहीं; (३) यामुळें एक अशा प्रकारची मतपरंपरा बनली कीं, जिच्यामुळें अनुयायिवर्गांत

पक्षभेद उत्पन्न झाले व पुरातन मताच्या विरुद्ध तर्कवितर्क करण्याची प्रवृत्ती वाढली. पण एवढ्यानें आपला संप्रदाय निराशावादी आहे, अशी कल्पना होऊन त्यांची धर्मश्रद्धा रतिमात्र तरी ढळली असें मुळींच नाहीं. इतर कोणत्याही संप्रदायांत अशा तऱ्हेच्या संशयानें व गोंधळानें धर्मशैथिल्य उत्पन्न होऊन कांहीं कालानें धर्मनाशही झाला असता. तेव्हां अशा परक्या संप्रदायाच्या दृष्टीनें बौद्धधर्म लंगडा ठरल्यास नवल नाहीं; कारण त्या संप्रदायांची दृष्टीच मागें सांगितल्याप्रमाणें आगंतुक पूर्वग्रहाकडे लागलेली असावयाचीच. परंतु बौद्धमताप्रमाणें प्रस्तुतचें शाश्वत जीवन व पुनर्जन्म यांचा भव्य चित्रपट व स्वयंपरिवर्ती व्यक्तित्वाला चक्राकार चालणाऱ्या विकासामुळें येणारी प्रगल्भता या दोन कल्पनाच इतक्या मोहक आहेत कीं, त्यांच्यापुढें त्याला साधुत्वाचें (अर्हन्तत्वाचें) स्वरूप व भवितव्य हा विषय तादृश विचारार्ह किंवा जिव्हाळ्याचा वाटला नाहीं; म्हणून या विषयाच्या वाटेस न जातां बौद्धधर्मानें त्याला उच्चशैल शिखरावरील प्रसन्नगंभीर एकांतांतच खुशाल राहूं दिलें. पाश्चात्यांच्या दृष्टीनें साधुत्व जितकें विरळा तितकेंच बौद्धांच्या दृष्टीनें अर्हन्तपद विरळा. साधाभोळा बहुजनसमाज हा नेहमीं आपल्या अपरिपक्व दशेलाच गोड मानून, अनंतकाल पुनरावृत्ति करीत राहणाऱ्या सुखदुःखांतून वाट काढीत धैर्यानें व सोशिकपणानें मार्ग क्रमीत असतो; त्याच्या भवितव्यादाखल स्वर्ग, नरक, पृथ्वी इत्यादी कल्पना वाढून ठेविलेल्या असतात त्याच त्याला पुरेशा होतात.

आतां याहून उच्चतर असा एक वर्ग असतो; त्या वर्गांतील लोकांच्या अंतःकरणांत परात्पर ध्येयाची हांक जणूं दुमदुमत असते; परिस्थिती व काल यांचा आपल्यावर बसलेला पगडा किती जाचक आहे याची त्यांना जाणीव असते; धर्मोज्जीवनाच्या झटापटीच्या व आणीबाणीच्या वेळीं ज्या धर्मशास्त्राचा उपदेश करण्यांत आला—त्या दुःखनिरोध विषयक प्राचीन शास्त्रामृताचा त्यांनीं आकंठ आस्वाद घेतलेला असतो;—

अशा वर्गाच्या बाबतींत, त्यांच्या परात्पर ध्येयाचा व व्यक्तीनिष्ठ विकासाचा कांहीं एक संबंध नाहीं; सांगोपांग ध्येयज्ञानासाठीं व्यक्ति-विकास अडत नाहीं, असें मानावयाला काय हरकत आहे ? असें मानल्यास बुद्धाचें एतद्विषयक मौन देखील एकप्रकारें अर्वाचीन कल्पनेला संमतिदायकच होईल, कारण अर्वाचीन कल्पना तरी हीच आहे कीं, मानवकोटी व तिच्या प्रकृतीला न मानवणारें कठोर सत्य, यांच्या दरम्यान मानवी बुद्धीनें मोठ्या दयाळूपणानें एक अभेद्य अंत:पट सोडून ठेवण्यांत मनुष्यजातीवर फार उपकार केलें आहेत.

प्रकरण ८ वें.

ध्येयाचें संशोधन

अर्वाचीन शिक्षणक्रम सर्व दर्जाच्या बुद्धिमत्तेच्या व हरएक स्थितींतील वर्गाच्या गरजा भागविण्याच्या उद्देशानें आंखलेला असतो. अत्यंत परिणतप्रज्ञ लोकांच्या परिश्रमानें उपलब्ध झालेल्या ज्ञानाचा फायदा घेण्याची पात्रता किंवा नुसती इच्छाही फारच थोड्यांच्या अंगीं असते. मूठभर लोकांच्या हातीं असलेल्या अलोट ज्ञानभांडाराचा उपयोग सामान्य जनतेला घेतां आला नाहीं, तरी त्यांत आपल्याला कांहीं वावगें वाटत नाहीं. त्याप्रमाणें पाली सुत्तामध्येंही असा बराच भाग आहे कीं, जो सामान्य उपासक आणि त्याचें कुटुंब यांच्या उपयोगीं पडण्यासारखा नाहीं. ज्या थोड्या लोकांना अध्यात्मविकासाच्या अत्युच्च पायरीवर पोहोंचण्याची सारखी ओढ लागून राहिली आहे, अशांखेरीज इतरांना त्यांत निर्दिष्ट केलेलें भवितव्य रसशून्य वाटेल. आतां या प्रकारचे थोडेसे लोक म्हणजे भिक्षुवर्गच होय व बाकीचे सगळे अल्पसंतुष्ट प्रपंचमग्न उपासक होत, असें मात्र नाहीं. कारण कोणत्याही इतर धर्म-

पंथांतील भिक्षुवर्गाप्रमाणें बौद्धभिक्षुवर्गही संसारपरित्याग केल्यावर अनन्यभावानें धर्ममार्गाला वाहून घेत असे, असेंच कांहीं म्हणतां येणार नाहीं; विशेषत: हिंदुस्थानांत नामधारी भिक्षूच फार, खरा परमार्थाचा लाभ करून घेणारा एखादाच. उलट उपासक किंवा संसारिक यांच्यामध्यें कित्येक भाविक आणि बुद्धिमान् स्त्रीपुरुषांनीं धर्ममार्गानें चांगली प्रगती केल्याचीं उदाहरणेंही आढळतात. सामान्यत: संसारी मनुष्याचें कर्तव्य काय याची बौद्धधर्मीय कल्पना 'सिगलोवाद' सुत्तान्तामध्यें, त्याचप्रमाणें इतर प्रवचन संभाषणादिकांत आढळतें.

परंतु स्थलसंकोचास्तव गृहस्थाश्रमापेक्षां अधिक मनोवेधक जो अल्पसंख्याकांचा वर्ग त्याचें विनयन व परीक्षण याविषयीं चार शब्द लिहून समाधान मानणें भाग आहे सुत्तपिटकांमध्यें त्रिविध विनयन नांवाचा एक भाग आहे, त्यांत भिक्षूंनीं आपलें ध्येय गांठण्याकरितां आपली रहाणी व नित्य नियम कशा तऱ्हेचे ठेवावे या संबंधीं विवेचन आहे, त्यावरून पुढील माहिती संकलित केली आहे.

"भिक्षूंनो, विनयनाच्या पायऱ्या तीन आहेत, त्या कोणत्या? उच्च शील, उच्च विज्ञान व उच्च प्रज्ञा. उच्च शील म्हणजे काय? जो भिक्षु यमनियम आणि नीतितत्त्वें यांना अनुसरून चालतो, क्षुद्रदोषही अनर्थावह आहेत हें ज्याला कळतें, आणि एकदा नियमपालन सुरू केलें म्हणजे जो तें नित्य आचरणांत आणतो, त्याला उच्चशील प्राप्त झालें असें समजावें."

"दुसरी पायरी कोणती? जेव्हां भिक्षु विषयवासना व कुविचार यापासून अलिप्त राहून प्रथम ज्ञानांमध्यें (ध्यानांमध्यें) प्रविष्ट होतो ती. एकांतजन्य ध्यानानें लक्ष स्थिर होऊन आनंदोल्हासमय भावनेनें त्याचें मन भरून जातें; नंतर लक्ष्य हळूंहळूं ओढून घेऊन तो द्वितीय ध्यानांत प्रविष्ट होतो व स्थिर बनतो. यावेळीं मन अंत:शांत व स्वयंपूर्ण होऊन त्याचे सर्वव्यापार उच्चस्थितीप्रत जातात. या ध्यानाच्या

मुळाशीं एकाग्रता असून हें देखील आनंद आणि उल्हास या भावनांनीं परिपूर्ण असतें. त्यानंतर त्याची उल्हासाची उकळी जिरते व तो उदासीन वृत्तीनें तृतीय ध्यानांत प्रवीष्ट होतो; या ध्यानात त्याची जाणीव पूर्णपणें जागृत असते; 'जो उदासीन परंतु जागृत असतो त्याला सुख मिळतें,' असें ज्या स्थितीला अनुलक्षून वर्णन करण्यांत येतें, त्या सुखमय स्थितीचा आनंद तो देहाच्याठायीं भोगतो. त्यानंतर सुखदु:खात्मक भावना बाजूस सारून, पूर्वपरिचित आनंद व दु:ख नाहींसे करून तो चवथ्या ध्यानांत प्रविष्ट होतो; या ध्यानांत केवळ सुखदु:खविरहित शुद्ध जाणीव आणि औदासीन्य असतें."

"तिसरी पायरी कोणती? तर हें दु:ख, हें दु:खाचें मूळ, हा दु:खाचा निरोध व हा दु:खनिरोधाचा मार्ग अशी यथातथ्य वस्तू-स्थिती जेव्हा भिक्षूला समजते, तेव्हां तो तिसऱ्या पायरीला म्हणजे उच्च प्रज्ञेला पोहोंचतो."

या प्रश्नाला दुसरें एक उत्तर दिलेलें आहे तें असें कीं, जेव्हां भिक्षू चारही आसवांचें (मदकारणांचें) उन्मूलन करून अंत:करण व कल्पना यांचा अनासव मुक्तीचे आकलन व साधन करून घेतो ती स्थिती.

नंतर कांहीं पद्यें आहेत त्यांचा भावार्थ असा:—

"ज्याला आस्था, धैर्य व हिम्मत आहे, जो ध्यानतत्पर, चपल व इंद्रियदमन करणारा आहे, त्यानें अव्वलपासून अखेरपर्यंत सर्वकाळीं व सर्वस्थळीं मन व दिव्यदृष्टी यासंबंधीं त्रिविधमार्गांतील अत्युच्च नियमतंत्राचें अवलंबन करावे. आयुष्यांतील प्रत्येकक्षणीं आत्यंतिक चित्तैकाग्रानें या गोष्टी साध्य करून घेणें याला विनियन म्हणतात, आणि या मार्गाला यात्राक्रमण म्हणतात. या मार्गानें जाणाऱ्याला जगांतील बुद्ध असें म्हणतात; मार्गाच्या अंतिम सीमेला जाऊन पोहों-चणारा तोच खरा शूर वीर होय. जेव्हां त्याच्या विज्ञानाचा लोप

होऊं लागतो व तो तृष्णेपासून मुक्त होतो, तेव्हां जळत्या ज्योतीचें निर्वाण समीप येऊन त्याला मुक्ती व स्वातंत्र्य प्राप्त होतें." [अंगुत्तर-निकाय.]

पहिल्या पायरीवर म्हणजे उच्चशीलाच्या योगानें स्वविषयक व समाजविषयक आचाराविषयीं भिक्षुला वळण लागतें. दुसऱ्या पायरीवर म्हणजे उच्च विज्ञानाच्या योगानें मन हें मनन, भावना व संकल्प यांच्या प्रतिक्रिया नाहींशा करण्याचें साधन आहे; अशा दृष्टीनें त्याला वश करून शिकवावें लागतें आणि तिसऱ्या पायरीवर म्हणजे उच्च-दिव्यदृष्टीच्या द्वारें, अशा रीतीनें तरबेज झालेला साधक जीवितविषयक मोठमोठीं सर्वंकष तात्त्विक प्रमेयें सोडवूं लागतो.

भिक्षूनें किंवा भिक्षुणीनें देहाच्या बाबतींत कोणती वृत्ती धारण करावी याविषयीं बुद्धानें आपल्या पूर्वींच्या संन्यासी बंधूंना उपदेश करतांना आत्मलालन व आत्मशासन यांच्या मधल्या मार्गाचा पुरस्कार करण्यास सांगितलें आहे. बुद्धाची दुःखोत्पत्तिसंबंधी जी कल्पना होती तिचा विचार करितां हा उपदेश युक्तिसंगतच आहे; कारण पहिल्या म्हणजे आत्मलालनाच्या मार्गाचें पर्यवसान केव्हां ना केव्हां दुःखकष्टांतच व्हावयाचें तर दुसरा मार्ग आरंभापासूनच कष्टकारक असावयाचा.

संन्यास मार्ग म्हणजे मोक्षप्राप्तीचें साधन होय अशा कल्पनेचें संवर्धन इतर कोणत्याही देशापेक्षां हिंदुस्थानांत विशेष झालेलें आहे. या मार्गानें केवळ संन्याश्यांचेंच कल्याण होतें असें नव्हे, तर त्यांचें पोषण करणाऱ्या प्रापंचिक जनालाही त्यांच्या दर्शनापासून पुण्य लागतें. या मार्गाला साधारणतः तपोमार्गही म्हणतात. यज्ञयागप्रधान इतर मार्गांचें व याचें उद्दिष्ट समान असलें, तरी हा यज्ञयागापासून बहुतेक अलिप्त आहे. परंतु सुत्तपिटकांत यज्ञयागाबरोबरच तपाचाही निषेध केलेला आहे. कारण यज्ञयागांत इतर प्राणी व भृत्यवर्ग यांना

जशा यातना होतात, तशा तपोमार्गांत भिन्नरीतीनें स्वतःच्या जीवाला होतात.

बौद्धानें फक्त एकाच तपनाचा अंगीकार केलेला आहे. तें तपन म्हणजे, मी करावयाला पाहिजे होतें तें केलें नाहीं आणि नको होतें तें केलें, अशा जाणीवेनें आर्तहृदयाला जी टोंचणी लागते किंवा जो 'सवेग' उत्पन्न होतो तो. त्याला 'आतापि' वृत्ती असें म्हणतात. या 'आतापि' वृत्तीच्या पलीकडे जो गेला तो एक प्रकारें 'गार' झाला असें म्हणतां येईल.

तत्वतः विचार केला असतां सर्वसंगपरित्याग केलेला बौद्धांच्या दृष्टीनें शरीर म्हणजे एक गलिच्छ, कुत्सित वस्तु व इंद्रियें म्हणजे अनर्थ आणि यातना यांची मिरास होय म्हणून वस्तुविनाशाचें चिंतन ओघें करून घडेल, अशा गोष्टीच्या साहाय्यानें शारिरिक सौंदर्याच्या लालसेचा बींमोड केला पाहिजे. परंतु व्यवहारदृष्टीनें पाहतां शरीर अर्हतत्त्वाचें अन्वेषण करावयाला उपयोगीं पडावे इतक्या बेतापुरतीच त्याची जोपासना केली पाहिजे. असें सांगतात कीं, स्वतः बुद्धानें प्राण कंठाशी भिडेपर्यंत उग्र तपश्चरण केल्यावर त्याची खात्री झाली कीं, " या देहदंडाच्या खडतर मार्गानें मानवी दृष्टीला अगोचर अशा त्या सर्वपूरक आर्यज्ञानाची स्वतंत्र प्रतीती होणार नाहीं. त्याच्या साक्षात्काराचा दुसरा एखादा मार्ग नसेल काय ? " नंतर लगेच त्यानें अन्न सेवनाला सुरवात केली आणि ध्यानधारणेकरितां एका रम्य, शांत व उल्हासपूर्ण उपवनाची निवड केली. त्यापुढें तो केव्हांही तपश्चर्येच्या भानगडींत पडला नाहीं. त्याची ती साधी रहाणी व एकांतप्रियता याबद्दल त्याचे शिष्य त्याला फार मान देत. हें पाहून एका यतीनें त्याच्याजवळ गौरवपर उद्गार काढलें, तेव्हां बुद्धानें उत्तर दिलें " तसें होणें शक्यच नाहीं, कारण माझे कांहीं शिष्य संन्यास मार्गाचा पोकळ डौल आणित असतात; पण मी कधीं अधिक भोजन करतों,

कधीं भोजनाचीं आमंत्रणें स्वीकारतों, तर कधीं भिक्षा मागावयाला न जातां मठांतच बंधुजनांबरोबर बसून रहातों. "* भिक्षुसंघाच्या नियमावलींत देखील असें सांगितलें आहे कीं, सभ्यपणाला साजेसें शरीराला वस्त्राच्छादन असावें, शरीर स्वच्छ ठेवावें, त्याचें संवाहन करावें, नियमित पोषण करावें, त्याला पर्जन्याचा उपसर्ग लागूं देऊं नये, दुपारीं उन्हाच्या वेळीं त्याला विश्रांति द्यावी व तें दुखूं लागल्यास शेंकून उपचार करावा. बराच वेळ ध्यानधारणा करावयाची असल्यास पद्मासन घालून बसावें म्हणजे शरीराला पूर्ण स्वास्थ्य मिळतें, असें सांगितलें आहे; तथापि सांगितलेला तपस्यामार्ग टिकाव धरून होताच त्याचे पुढें तेरा नियम विशेष किंवा भारविशेष ' या नांवाखालीं एकीकरण झालें हें निराळें. परंतु बौद्धधर्माचें एकंदर पूर्वकालीन धोरण असें होतें की, ध्येयसाधन व धम्मप्रसार या दोन कार्यांना ज्यांनीं स्वत:ला वाहून घेतलें आहे, त्यांच्या दिनचर्येमध्यें आरोग्य व साधेपणा यांचा मिलाफ घडावा. किंवा बौद्धांचाच दृष्टांत घेऊन सांगावयाचें म्हणजे पक्षी उडत असतांना त्याची उड्डाणशक्तीच कायती त्याच्याबरोबर असावी, बाकी तो मोकळा रहावा.

अरण्यांत जाऊन एकांतवासांत राहण्याची यतिजनांची चाल अनादिकालापासून रूढ होऊन बसली आहे; व बौद्ध देखील ती पद्धतशीरपणें पाळीत असत. स्वतः बुद्ध या वैखानस व्रताचें आचरण करीत असे व निःसंगत्व आणि अध्यात्मिक शांती अंगीं बाणण्याचें व इष्टविषयावर चित्त सर्वस्वीं एकाग्र करण्याचें उत्कृष्ट साधन म्हणून आपल्या शिष्यवर्गालाही त्याचाच उपदेश करीत असे. संघांतील जे भिक्षु शिक्षकांच्या नात्यानें देखील जीवनकलहांत पडण्यास अपात्र असत ते सर्व काळ अशा एकांतांत घालवीत; त्यांना आरण्यक भिक्षु असें म्हणत. कांहीं भिक्षु निर्वाणप्राप्तीला किंवा धर्मप्रसार कार्याला आवश्यक असें कडकडीत निःसंगत्व

[मज्झिमनिकाय]

अंगीं बाणावें म्हणून घाटमाथ्यावर किंवा दऱ्याखोऱ्यांत जाऊन रहात असत.

या एकांतप्रिय, वातावरणाच्या वतनदारांची रहाणी कशी असे याची अस्पष्ट परंतु मनोवेधक कल्पना बौद्धसंतांच्या काव्यांत जागोजाग सांपडते; व अरण्यवासांत प्राप्त होणारा जीवनानंद त्यांच्या अध्यात्मिक आकांक्षेशीं किती एकतान होत असे हें पाहून मौज वाटते. उत्तुंग शैल-शिखरें हीं निर्मल, पवित्र, जनसंमर्दापासून अलिप्त, पीडितांचें आश्रय-स्थान आणि महात्म्यांच्या उदात्त विचारांची प्रतिमाभूत असल्यामुळें त्यांवर त्यांचें प्रेम जडत असे; अंतर्यामीं ते स्वैरविहारी वनचरच बनून जात; कुंडांमध्यें स्नान करावें, पर्जन्याचें संगीत व वादळाचा दणदणाट ऐकत गुहेंत बसावें, मेघाच्छन्न शिखरें, हिरवेंचार गवत, वृक्षांची पालवी पक्ष्यांची हालचाल व पशूंचे निनाद इत्यादिकांची बहार लुटीत आनंदा-वर तरंगत राहिल्यामुळें एकंदर वस्तुमात्राविषयीं त्यांचें अंतःकरण विल-क्षण ' वन्यभावनेनें ' (*अरण्णसञ्ञी) भरून जात असे.

येथें थोडासा विषयांतराचा दोष पतकरूनही या वन्यजीवनाची काव्यावरून उभी राहणारी कल्पना वाचकांस सादर करण्याचा मोह आवरत नाहीं. प्रथम जेव्हां या कविता माझ्या अवलोकनांत आल्या तेव्हां मला अतिशय आनंद झाला. प्राचीन बौद्धवाङ्मयांत अशा प्रकारच्या निस-र्गप्रेमाच्या कल्पना आढळणें म्हणजे अपूर्व व कौतुकास्पदच म्हटलें पाहिजे. प्रो. ओल्डनबर्ग यांनीं इ. स. १८८३ मध्यें पालीटेक्स्ट सोसायटीतर्फे अशा कवितांचा संग्रह प्रसिद्ध केला असूनही, वाचकांचें लक्ष्य या दिशे-कडे फारसें वळलेलें दिसत नाहीं.

या संग्रहांत अर्हन्तांच्या समजल्या जाणाऱ्या कविता एकंदर २६४ आहेत. त्यापैकीं $\frac{1}{?}$ भागांत भोंवतालच्या सृष्टीचें सौंदर्य कधीं ओघा-ओघानें तर कधीं विस्तारशः वर्णन केलें आहे. बहुतेक सर्व ठिकाणीं

टीपः—*अरण्य संज्ञावान्.

शांत, नीरव वनश्रीवर्णनाच्या पश्चिमभूमीवर गहन विचारांचें चित्र रंगविलें आहे. कांहीं कवितांत वन्य जीवनांतील आनंद आणि अध्यात्मिक विषय यांची संगति जुळविली आहे आणि कांहीं थोड्याशा कवनांत निर्व्याज सृष्टिवर्णन आहे.

या तीन प्रकारच्या कवितांची अ; ब, क, अशी वर्गवारी करून पुढें कांहीं उदाहरणें दिलीं आहेत.

अ

विमल.

[कोसलमधील गुहा; वेळ वादळानंतरची.]

भाराक्रान्त धरणीवर पावसानें शिंपण केलें आहे, वाऱ्याच्या गार झुळुका वहात आहेत, आकाशांत विजांचा संचार चालला आहे, मनावरील पटल विरळ होत होत नाहीसें झालें आहे आणि माझ्या अंतःकरणांत परमतत्त्वानें आपला अंमल बसविला आहे.

अंगुलिमाल.

घनदाट अरण्यांत एखाद्या वृक्षाखालीं किंवा पर्वतावरील गुहेंत मी घटकेंत इकडे तर घटकेंत तिकडे उभा रहातों; तेव्हां आनंदोर्मींनें माझें हृदय उचंबळून येऊन उडूं लागतें; निजतांना मला सुख वाटतें, उठतांनाही मला सुख वाटतें, माझा सगळा दिवस सुखांत जातो. दुःखापासून मी अगदीं अलिप्त आहे. अहाहा ! माझ्या प्रभूची मजवर जी कृपा आहे, तिची गोडी मी कोठवर वर्णन करूं ?

ब

एक विहरीय

[विजनवासी.]

ज्याला पूर्व, पश्चात् किंवा इहान्यत्र हा विचार तिळमात्र उरला नाहीं, दिक्काळाचा बंध राहिला नाहीं, अशा मनुष्यानें अरण्यांत जाऊन

एकांतवास पत्करावा हेंच सर्वोत्कृष्ट. हा पहा मी निघालों, बुद्धदेवांनीं वर्णिलेल्या वन्य जीवनाचा अंगीकार करून नितांत शांततेचा अनुभव घेत मी सुखाचा शोध लावीन. स्वतःच्या कल्याणार्थ मी एकटाच, वनगजांची संचारभूमि व यतिजनांचें केवळ आनंद साम्राज्य अशा अरण्याचा मार्ग तडक धरतों; पर्वताच्या दरींत हिरव्याचार छायामय शीतल कुंजांत जलाशय असतील तेथें मी स्नान करीन आणि एकटाच इतस्ततः भटकत फिरेन. कृतकार्य व शुद्धचित्त होत्साता रमणीय वन–भूमींत मी एकटाच निर्वेधपणें विश्राम पावलों आहे, असा काळ कधीं येईल ? अहाहा ! इतकें साध्य झालें तर काय बहार होईल. मी स्वतःच काय तो ही सिद्धी मिळवूं शकेन; माझ्यासाठीं इतर कोणाला कांहीं एक करतां यावयाचें नाहीं. मी अध्यात्मकवच अंगावर घालून जो अरण्यांत प्रवेश करीन तो नीर्वाणप्राप्ती होईपर्यंत पुनः बाहेर पडणार नाहीं. मी आसन घालून शैलशिखरावर बसलों आहे, अशा वेळीं शीतसुगंधी वनवायू वहात येऊन माझ्या भालप्रदेशाला स्पर्श करील व माझ्या अज्ञानाचें धुकें नाहींसें करून टाकील. कधीं कड्यावरील थंडगार गुहेंत तर कधीं वन्यपुष्पांच्या गालिच्यावर बसून स्वातंत्र्यसुखाच्या आनंदाचा आस्वाद घेत, *गिरिव्बजा, मी तुझ्याठायीं आराम पावेन, पोर्णिमेच्या पूर्णचंद्राप्रमाणें माझ्या अंतर्यामींची इच्छा परिपूर्ण होईल, सर्व घातुक चिंताविषय नाहींसें होतील, आणि संसाराच्या रहाटगाडग्याचें नांवही माझ्या कानांवर पडणार नाहीं."

भूत

" उदासवाण्या धूसर आकाशांत बादळी मेघांच्या दुंदुभि दुमदुमत आहेत; पक्ष्यांचें सारे मार्ग पर्जन्याच्या वर्षावानें दाटून गेलें आहेत; अशा वेळीं धर्मबंधु डोंगरांतील एका गुहेच्या विवरांत एकटाच

* गिरिव्रज

बसला असून त्याचा आत्मविचारांत सर्वस्वीं लय लागला आहे—याहून कोणताही उच्चतर आनंद मानवी प्राण्याला खास मिळत नाहीं.

किंवा नदीकांठावर फुलांचे ताटवे दाटीवाटीनें फुलून राहिले आहेत, हवेमध्यें त्यांचा सुगंध दरवळला आहे, अशावेळीं भिक्षु प्रसन्न गंभीर मनानें तीरावर बसला असून त्याचा आत्मविचारांत लय लागला आहे. याहून उच्चतर आनंद मानवी प्राण्याला खास मिळत नाहीं.

क

सम्पक

"जेव्हां एखादा बगळा माझ्या दृष्टीस पडतो, तेव्हां त्याचे ते निर्मल पांडुर पंख काळ्याकुट्ट वादळी मेघांच्या तडाक्यांतून सुटण्याकरितां विस्तारले आहेत व घिरट्या घालतां घालतां त्याला निवाऱ्याची जागा मिळत आहे, असें दृश्य पाहिलें म्हणजे या अजकरणी नदीपासून माझ्या मनाला फार आल्हाद वाटतो.

किंवा एखाद्या बगळ्यानें काळ्याकभिन्न मेघापासून पळून जाण्याकरितां भीतीनें आपला रुपेरी पिसारा पसरला आहे, पण जवळपास आसरा मिळेना म्हणून एका खडकाळ खबदाडांत तो जाऊन बसत आहे; असें दृश्य पाहिलें म्हणजे या अजकरणी नदीपासून माझ्या मनाला फार आल्हाद वाटतो.

आश्रमाच्या गुहेच्या पलीकडे नदीतीरावर दोहोंबाजूला जंबुवृक्षांच्या मनोहर वीथिका लागल्या आहेत, हें पाहून किंवा आपले शत्रू निघून गेल्याची दवंडी पिटविण्याकरितां बेडकांनीं आनंदानें चालविलेला आक्रोश ऐकून, कोणाचें मन रममाण होणार नाहीं? गिरिनिर्झर सोडून जाण्याची आज जरूर नाहीं. अजकरणी नदीवर आज कांहीं भीती नाहीं, तिनें आपल्याला लाभ घडवून आणला आहे. येथेंच रहाणें कल्याणकारक आहे.

*महात्मा कस्सप

एखाद्या उंच किल्ल्याच्या मनोऱ्याप्रमाणें किंवा नील मेघांच्या मोर्चेबंदीप्रमाणें उत्तुंग, व ज्यांतून वनचरांच्या आरोळ्यांचा पडसाद उठत आहे, अशा डोंगरपठारावर माझें मन जडून राहिलें आहे, जेथील रमणीय प्रदेश पर्जन्यानें ताजा टवटवीत दिसत आहे, जेथें तुरेबाज पक्षी निरनिराळे ध्वनि काढून एकमेकांना जबाब देत आहेत, परमवंद्य ऋषिजनांनीं जेथें वास केला आहे, अशा डोंगरपठारावर माझें चित्त जडून राहिलें आहे. ध्यानमग्न व एकांतप्रिय अशा मला येथेंच संतोष वाटेल; शांत ठिकाणीं बसून निर्वेधपणें परमकल्याणाचें संशोधन करणाऱ्या मला येथेंच संतोष वाटेल.

सहाव्या शतकाच्या सुमारास धम्मपालानें हल्लीं अनुपलब्ध असलेल्या पूर्वग्रंथांच्या साहाय्यानें या कवितांवर जी टीका केली आहे, तिच्यांत प्रत्येक भिक्षुचें त्रोटक वृत्त व कवितेचें विषयसूत्र दिलें आहे. या ग्रंथाच्या हस्तलिखित प्रती फार दुर्मिळ आहेत. अलीकडे ब्रह्मदेशांतून एक प्रत आणली आहे; त्यापूर्वी युरोपांत कोपेनहेगन् येथेंच कायती एक प्रत होती आणि तीही अपूर्णच होती. हल्लीं ब्रह्मदेशांतील पोथीवरून एक ग्रंथ तयार होत आहे. त्यावरून व वरील उताऱ्यांवरून भिक्षुंचें सृष्टिप्रेम अतिशय उठावदार रीतीनें प्रत्ययास येतें. एका थेरकथेंत म्हटलें आहे "त्याचें वनभूमीवर अतोनात प्रेम असे, म्हणून त्याला वनवच्छ (वनवत्स) म्हणत असत, आणि वन्यजीवनाची थोरवी गाण्याच्या उद्देशानेंच त्यानें आपलें काव्य रचलें; त्याला एका भिक्षुनें विचारलें कीं, 'अरण्यांत तुम्हाला कसलें सुख मिळतें ?" "मित्रा अरण्य व पर्वत यांपासून मला रत्नें मिळतात.'

* टीप:—बुद्धाच्यामागें संघाचे नेतृत्व याच्याकडे आलें.

"नीलमेघांच्या रंगानें रंगलेलें पर्वतांचे कडे, ज्यांच्या उदरांतून स्फटिकोपम, स्वच्छ, शीतल व चमकदार झरे दडलेले असतात, असे पर्वताचे कडे"—

तसेंच 'उसभा' विषयीं म्हटलें आहे "दीक्षावधि संपल्यावर तो पुढील अध्ययनाकरितां कोसलामधील पर्वताच्या पायथ्याशीं जाऊन राहिला. तेथें पावसाळ्यांत पर्वतशिखरांवर जलधारांचा अभिषेक होऊन वृक्ष लतादिक नवीन पर्णसंभारानें घनदाट भरली होती. तेव्हां एके दिवशीं तो थेर बाहेर पडला असतांना, तो पर्वत व ती रमणीय वनश्री पाहून गंभीरपणें विचार करूं लागला " हीं झाडें आणि या लता निर्जीव आहेत तरीही ऋतूच्या बहारीनें त्यांनींही आपलें संवर्धन करून घेतलें आहे, तर मग मलाही योग्य संधी प्राप्त झाली असतां मी कल्याणप्रद गोष्टींचें संवर्धन कां करून घेऊं नये." नंतर त्याच्यामुखांतून पुढील आशयाची कविता निघाली:—

"उत्तुंग मेघांनीं जलवर्षाव केल्यामुळें पर्वतावरील वृक्षराजि टवटवीत होऊन तिला पालवी फुटली आहे, आणि ज्यानें वैराग्याचा ध्यास घेतला आहे व ज्याच्या नसानसांतून जणूं काय वन्यवृत्ति मुसमुसली आहे, अशा या उसभाच्या हातीं या मंगलमय कालीं अलोट कल्याणाचा ठेवा येत आहे."

या कवितेवरून केबल (Keble) नामक आंग्ल कवीच्या शरद्वर्णनाची आठवण झाल्यावांचून रहात नाहीं; या दोघा कवींची विचारदृष्टी व धर्म यांत महदंतर असूनही सृष्टीचा प्रेमपाठ आणि त्यांतील अध्यात्माचा ध्वनी, या बाबतींत दोघांचें किती विचारसादृश्य आहे, व केबल म्हणतो:—"पण अजून थोडें थांबा आणि पहा ती निःस्तब्ध पानें कशीं तरंगत तरंगत छायारूप मातेच्या कुशींत विसावत आहे. ती अजाणपणें विस्मृतीच्या ओसाडींत पडून राहतात....मरावें आणि

पुनः अभ्यास यावें हें मानवांचेंच भाग्य आहे, तरी पण त्यांची कुरकुर आहेच."

थेरांच्या इतकें अत्युत्कट सृष्टिप्रेम थेरींच्या काव्यामध्यें व्यक्त झालेलें नाहीं, ही गोष्ट स्त्रीयांच्या संकोचवृत्तीला अनुरूपच आहे. चारी दिशांना संचार करण्या इतका खुलेपणा आपल्याला मिळाला या एकाच गोष्टीच्या आनंदांत त्या गुंग झाल्या आहेत. त्यांच्या दृष्टीनें पाहतां अरण्यांत एकाकी राहणें आणि तेंही वसंत ऋतूंत म्हणजे एक नवलाईची, अर्ध-वट आनंदाची व अर्धवट भीतीची गोष्टच होय. कारण अशा ठिकाणीं पुरुषवर्गाचा उपसर्ग कसा पोहोचेल किंवा विषयसुखाची प्रेरणा कशी होईल याचा नेम नाहीं.

"भगिनी तूं तरुण आणि निष्पाप आहेस, तुला या धर्माचरणानें विशेष काय मिळणार? तें पीत वस्त्र टाकून दे आणि चल, चालूं लाग.

परंतु आपल्या चिरविस्मृत सृष्टिमाउलीशीं आपली एकतानता घडावी, या विशाल व उदात्त भावनेची तळमळ थेरींच्या देखील अंतःकरणाला लागून राहिलेली असे. थेरांच्या अस्खलित वाक्प्रवाहाशीं तुलना करितां भोळीभाबडी किंबहुना बोबडीही आहे, पण त्यांतील एक दोन स्थळीं इतकें गूढ कारुण्य ध्वनीत झालें आहे कीं, त्यामुळें नुकत्याच पिंजऱ्यांतून सुटलेल्या एखाद्या पांखराचें अर्धस्फुट, सभय आलाप आपण ऐकत आहों कीं काय, असा भास होतो; उदाहरणार्थ, " मी रोगार्त आणि निःशक्त असलें, माझा यौवनाचा झरा आटला असला, तरी काठी टेंकीत टेंकीत उंच गिरि-शिखरावर चढून आलें आहे मी अवगुंठन काढून टाकून भिक्षापात्र पालथें घालून ठेवलें आहे. अशा स्थितींत मी खडकावर बसून रहाते आणि स्वातंत्र्याचे निःश्वास वायुरुपानें माझ्या चैतन्याला स्पर्श कर-

तात; हो, जिंकलें, मी *त्रैविद्य जिंकलेंच, बुद्धाची इच्छा पार पडली. ”

आतां आपण आचारनियमांच्या दुसऱ्या वर्गाकडे वळूं. पण त्यापूर्वी चतुर्विध ध्यानतंत्राविषयीं जातां जातां त्रोटक विचार करणें अवश्य आहे. ध्यानांचा प्रघात मूळ बौद्धांनींच पाडला असें नाहीं; वेदकाळीं सोमवल्लीनें येणारी तल्लीनता किंवा उपनिषत्काळी गूढान्वेषणार्थ लागणारी तंद्री, किंवा प्राचीन योगशास्त्रांत सांगितलेली समाधि इत्यादिपासून चालत आलेल्या समजुती व प्रघात यांचें भरतखंडांत मुळींच स्तोम राहिलें नाहीं, असें कधींच घडलें नाहीं. पण या विषयाचें अजून अधिकारयुक्त विवेचन झालेलें नाहीं. ध्यानधारणा ही स्वैर तंद्रीच्या अगदीं उलट आहे. वशीकरण प्रयोगासारखें दृष्टीवर एक प्रकारचें मांद्य आणून, इंद्रियद्वारांचा निरोध करून बऱ्याच अभ्यासानें ती साध्य करावयाची असते. आतां वशीकरण विद्याप असून बाल्यावस्थेंत असल्यामुळें कृत्रिम उपायांनीं इंद्रिय संवेदनांचा निरोध करून प्रतिमा अधिक स्वतंत्र किंवा विशद, अधिक तत्त्वनिर्णयक किंवा निर्माणकुशल होऊं शकेल ही गोष्ट आपणाला सध्यां तरी पटणें शक्य नाहीं; पण बौद्धांनीं तसें प्रतिपादन केलें आहे. संपूर्ण समाधि साधणें शक्य असलें, तरी ती मागे सांगितलेल्या चार पायऱ्यांनीं मात्र नव्हे; त्या चतुःश्रेणीचा खरा उद्देश भावना आणि बुद्धी यांना वश करून घेऊन त्यांना इष्ट वळण देणें एवढाच आहे. याशिवाय दुसरे गौण उद्देश म्हटले म्हणजे (१) अर्हन्तपद प्राप्ती हें ज्यांचें ध्येय नाहीं, अशा व्यक्तीच्या मनांत एखाद्या उच्चतर लोकांत एक प्रकारच्या जड स्वरूप स्वर्गांत पुनर्जन्म घेण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न करणें (२) आणि या जन्मीं इहलोकीं अर्हन्तपदप्राप्ती करून घेणें हें ज्यांचें ध्येय असेल अशा व्यक्तीच्या विशिष्ट प्रतिकूल मनोवृत्तीचें

* १ पूर्वनिवासानुस्मृति, २ सत्वानां चिदुत्पत्ति ज्ञानम्, ३ आस्रवक्षय ज्ञानम्.

यांना *विघ्नपंचक व *शृंखलादशक अशी नांवें आहेत. दमन करून त्याची प्रवृत्ती निर्वाणाभिमुख करणें, हीं विघ्नें म्हटलीं म्हणजे विषय-लोलुप, दुष्ट, मंद, संशयाकुल असा मनःस्थितिविशेष, दुसऱ्याच्या मन-श्चिंतित स्वर्गसुखाची हांव धरणें, अहंता, चित्तचांचल्य व अज्ञान ही होत. ध्यान सिद्धीस गेलें म्हणजे विशेष प्रकारचा आनंद मिळतो अशी समजूत होती; आणि अजूनही बौद्ध धर्मीयदेशांत अशा थोड्याशा लोकांना या आनंदप्राप्तीचें सामर्थ्य आहे असें मानतात.

आतां सर्व प्रकारच्या मनोवृत्तींना ध्यानाच्या योगानें आळा घाल-ण्याचा म्हणजे मूळाशीं आळा घालणारा कोणीतरी पाहिजे मग त्याला अहं म्हणा, आत्मा म्हणा किंवा चिदंश म्हणा, असें आपल्याला वाटणें साहजिक आहे. कारण आपल्या मनावर रूढ परंपरेचा पगडा बसलेला असतो. कदाचित हा विचार ध्यानधारणा करणाऱ्या व्यक्तींच्या मनांतही डोकावून गेला असेल. परंतु अशा तऱ्हेचें मत ' सूर्य उगवतो ' या पूर्व निर्दिष्ट शब्दसरणीप्रमाणेंच भ्रामक आहे; या शंकेच्या परिहाराकरितांच ' मान ' किंवा ' अहंमन्यता ' ही शृंखलादशकांत गोंवून ठेविली आहे. असो, आतां अहंप्रत्ययाविषयींच्या तत्त्वविचारांत बौद्धांनीं जी मोठी क्रांति घडवून आणली, तिचा थोडा विचार करण्याकरितां विषयांतर करणें अवश्य आहे.

सकलव्यवहारातीत व स्वतंत्र असा ' अहं ' म्हणून कोणी आहे, ही कल्पना एकीकडे फेंटाळून लावणारी व दुसरीकडे ध्यानधारणेसारख्या एकाग्रमूलक आचारतंत्राची सांगड घालून देणारी विचारसरणी सकृ-द्दर्शनीं विसंगत भासल्यास नवल नाहीं. वास्तविक ही विचारसरणी

* बुद्धीचीं पांच आवरणें कामच्छेद, व्यापाद (क्रोध) आळस, भ्रांतता व संशयग्रस्तता.

* दहा संयोजनें (बंधनें):—जीवात्मा आहे असें मानणें, संशय, शील व व्रतें यांवर विश्वास, कामक्रोध, इर्षा, मत्सर, मान, चित्तविभ्रम, अविद्या.

अधिक विशदरीतीनें समजावी याच मुख्य उद्देशानें आचारतंत्र घालून दिलेलें होतें.

आपल्या आयुष्यांतील अनुभवाची चित्रपटाशी तुलना केली म्हणजे त्याची बहुविधता व विस्तृतता पटून, या चित्रपटाचा कोणी स्थिर व अविकारी द्रष्टा असला पाहिजे; अशी कल्पना सुचते आणि याच ' अंत:स्थ व्यक्ती ' च्या अर्धवट कल्पनेचें कूटस्थ अहं किंवा जीवात्मा या कल्पनेंत हळूंहळूं रूपांतर होते. हें मायिक चित्र उडवून देण्याकरितांच ध्यानाच्या चार पायऱ्या सांगितल्या आहेत. इंद्रिय ज्ञानात्मक अवधान संमोहनाच्या योगानें चेतवून एकाग्र करावयाचें व असें करतां करतां इंद्रियाच्या ठायीं वावरणाऱ्या मनावर छाप पाडावयाची; नंतर बुद्धिगत तृष्णा किंवा औत्सुक्य मरून जाते. पुढें मानसिक सुखस्वास्थ्याची भावना नष्ट झाल्यावर जणूं काय मनाचा पाश उतरून शून्यांशावर येतो व दिक् तत्त्वाच्या अनंतत्वाची व्यापक जाणीव उत्पन्न होते. नंतर संग्राहक विज्ञानाच्या अनंतत्वाची, व भावना व संवेदना यांच्या सामर्थ्याची जाणीव होते पण ती सर्वस्वीं अमूर्त असते. पुढें एक प्रकारचें निषेधात्मक ज्ञान होतें कीं, पूर्णश्रेणीवर चिरस्थायी तत्त्वाचा साक्षात्कार होणें बाजूलाच राहिलें पण वस्तुत: तेथें यत्किंचितही कांहीं नव्हते (नास्तिकिंचित्) व अखेर अशी पायरी येऊन ठेपते कीं, जिच्या मूळाशी जाणीव असते असें नाहीं व नसते असेंही नाहीं, व जिच्यांत मन:स्थिती अस्पष्ट व तरल होतां होतां अखेर पूर्ण समाधि लागते; आणि ध्यान धारणेंत मनुष्य एकदा प्रवीण झाला म्हणजे त्याला मर्जीप्रमाणें

१ हे पांच प्रकारचे योग आहेत:—आकाशानन्त्यायतन (म्हणजे आकाश हें अमर्याद आहे.) विज्ञानानन्त्यायतन (ज्ञान अनंत आहे), अकिंचन्यायतन (जग अकिंचन आहे), नैवसंज्ञानसंज्ञायतन (संज्ञा व असंज्ञा दोन्ही मिथ्या आहेत) या चार गोष्टींचा विचार करीत करीत संज्ञा वेद पितृविरोध (ज्ञाता व ज्ञेय यांचा लय) याच्या योगानें निर्वाणप्राप्ती होते.

स्वयंसमोहनाच्या योगानें वाटेल तेव्हां समाधि लावतां येते किंवा उतरविता येतें. ध्यानाच्या योगानें इच्छाशक्तीचें नियमन होतें किंवा सहेतुक ज्ञान ग्रहण होतें, हें खरें असले, तरी त्याच्यापासून खरोखर जो तात्त्विक सिद्धांत काढावयाचा असतो, तो हा कीं, विज्ञानांतून जे जे वृत्ति विशेष दूर करण्यासारखे आहेत ते ते सर्व दूर केल्यावर 'मनाच्या आड' जीवात्मा आहे असा साक्षात्कार होत नाहीं. हेंच तत्त्व पुढील संवादांत आलें आहे.

"एक शिष्यश्रेष्ठ दुसऱ्याला विचारीत आहे "सारिपुत्ता, तुझें शरीर तर प्रशांत, पवित्र व तेजःपुंज दिसत आहे, आज तूं होतास तरी कोठें?" त्यावर दुसरा म्हणतो, "बंधो, मी एकटाच प्रथम ध्यानांत प्रविष्ट झालों होतों; पण माझ्या मनांत केव्हांहीं असा विचार आला नाहीं कीं, मीच त्यांत प्रविष्ट होत आहे, किंवा मीच त्यांतून बाहेर येत आहे. आणि अशा रीतीच्या ध्यानधारणेनें व्यक्तित्व किंवा अहंतेच्या द्योतक अशा सर्व प्रकृतींना सारिपुत्तापासून बऱ्याच काळापर्यंत अर्धचंद्र मिळाला" (संयुत्तनिकाय) समाधिस्थिती प्राप्त होईपर्यंत हाच प्रकार ध्यानधारणेच्या चतुःश्रेणीचा किंवा निर्विकल्प प्रतिभेचा समजावा.

जीवात्म्याचा केव्हांही तिळमात्र संबंध येत नाहीं, या गोष्टीचा स्पष्टतर निर्देश बुद्धाच्याच तोंडून अन्य प्रसंगींही निघालेला आहे. एखाद्याला निर्वाणप्रतीती झाली, म्हणजे त्यानें प्रतिज्ञेवर तसें प्रकट करावयाचें असा बौद्धांचा प्रघात असे: 'भगवन् जो अर्हन्त आहे, ज्यानें आस्रवांचा म्हणजे मदकारक विषयांचा नाश केला आहे, ज्यानें जीवितयात्रा केली आहे, जो कृतकृत्य झाला आहे, ज्याचा भार दूर झाला आहे, जो जीवन्मुक्त बनला आहे, ज्यानें विकारशृंखला तोडली आहे व पूर्ण ज्ञानामुळें जो मुक्त झाला आहे, त्याच्या मनांत असें येत नाहीं कीं, 'माझ्याहून श्रेष्ठ, माझ्याशी समान किंवा माझ्याहून कनिष्ठ असा कोणी तरी आहे' असें म्हणून तो प्रणाम करून बाहेर गेला. नंतर बुद्धदेव

म्हणाले, ' अशाच रीतीनें शुद्धसत्त्व मनुष्यें आपल्याला प्राप्त झालेलें रहस्यज्ञान प्रकट करतात; ते आपला अर्थ व्यक्त करतात परंतु ' अहं ' (आत्मा) मध्येंच घुसडून देत नाहींत. " (अंगुत्तरनिकाय)

तसेंच जेव्हां आत्म्याचा संबंध घुसडून देण्यांत येई, त्या त्या प्रसंगीं बुद्धानें एकंदर गोष्टींतील मुद्याला पारमार्थिक स्वरूप दिलें आहे. ' उदान ' नामक कथात्मक काव्यांत अशी गोष्ट आहे कीं, एकादा कोसल देशाचा राजा आपल्या राणीबरोबर ' आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ' या उपनिषद्वचनांवर चर्चा करीत होता; पुढें राजानें या गोष्टीचा उल्लेख बुद्धाजवळ केला, तेव्हां बुद्धानें उत्तर दिलें ' विचारांच्या द्वारें आपण सगळ्या अफाट विश्वांत संचार करतों, पण आपणाला आत्म्याइतकें प्रिय असें दुसरें कांहीं आढळत नाहीं; आत्मा जर इतका प्रिय आहे, तर आत्मप्रेमी मनुष्यानें दुसऱ्याला अपकार करूं नये. "

पिटककालीन बौद्धांच्या मताप्रमाणें पाहतां, आत्म्याचा नुसता उल्लेख देखील सतत चालू राहिला—मग तो मानसशास्त्र, नीतिशास्त्र, परलोकशास्त्र इत्यादींच्या विवेचनाच्या ओघांत कां होईना—म्हणजे अनर्थ ठेव-लेला म्हणून समजावें. मनांत असे विचार अट्टहासानें येऊं लागण्याच्या दोषाला ' मान ' अर्थात् ' अहंकार किंवा ममत्वाचा दर्प ' अशी संज्ञा आहे. बौद्धमतानें वेदान्तमतापुढें हार खाल्ल्यामुळें त्यांत मिथ्याभास आणि सत्यस्थिती यासंबंधाच्या विचारांचा प्रवेश झाला, एवढ्यावरून बौद्धधर्माचा मायावादाशी निकट संबंध आहे अशी समजूत होऊन बसली आहे. परंतु पूर्वकालीन बौद्धांच्या किंवा नंतरच्या थेरवाद्यांच्या दृष्टीनें ' मान ' या शब्दांतच मिथ्याभासाची कल्पना येत असे. वरील उताऱ्याचा संदर्भ पाहिला, तर त्यांत एका व्यावहारिक प्रश्नाचाच ऊहा-पोह केला आहे. तो प्रश्न असा कीं विषयग्राही शरीर आणि बाह्य-जगत् आपल्यापुढें असतांना आत्म्यासंबंधाच्या अहंकाराचा विटाळ न होऊं देतां मुक्ति कशी मिळवावयाची ?

ध्यानाखेरीज मनोव्यापारांचे नियमन करण्याकरितां दुसरेंही कांहीं आचारतंत्र (बोधिपक्खिय धम्म नांवाचें) घालून दिलें आहे; त्याचा हेतु इच्छाशक्ती आणि बुद्धि यांना चांगलें वळण देण्याचा आहे. आणि ध्यानाचे कार्य म्हटलें म्हणजे संवेदना व भावना यांचें नियमन करून विचारशक्ती सुधारण्याचें आहे; त्यामध्यें आर्य अष्टांगिक मार्ग म्हणून ज्याला म्हणतात त्याचा समावेश होतो. प्रारंभ कालीन धर्मशास्त्रांत तर हेच मार्ग अर्हन्तपद प्राप्तिला पुरेसे आहेत, किंवा चवथ्या आर्यसत्याप्रमाणें (दुःखनिरोधमग्ग) दुःख निराकरणाला समर्थ आहेत, असें प्रतिपादन करण्यांत येई. प्रथमदर्शनीं हे मार्ग म्हणजे सर्वसाधारण नीतिनियमांच्या योग्यतेचें वाटतात; परंतु त्या प्रत्येकांमागें सम्मा (सम्यक्) हें विशेषण लाविलें असल्यामुळें, त्यांतील उद्दिष्ट फार उच्च असावें व कसोटीही फार तीव्र असावी असें निदर्शनास येतें.

नैतिक भावनांचा पद्धतशीर विकास आणि नियमन करण्याकरीतां जें आणखी एक आचारतंत्र सांगितलें आहे, त्याचें नांव ब्रह्मविहार; या मार्गांत मेत्ता (प्रेम), करुणा, मुदिता (सहसंवेदना) इत्यादि भावना पृथक पृथक ध्यावयाच्या आणि आपल्या परिचित व्यक्तीपासून सुरवात करून त्यांच्यावर या सद्भावनांची प्रेरणा करावयाची; नंतर संघ ध्यावयाचे व अशा रीतीनें कक्षा वाढवीत वाढवीत तिच्यांत सगळ्या सचेतन जगताचा अंतर्भाव करावयाचा. या मार्गांतील चवथी सद्भावना जी समचित्तता (उपेक्खा) तिचा अशाप्रकारें परिपोष केल्यानें पूर्वींच्या भावना एकत्रित व सुयंत्रित होतात. यांच्याशी सदृश भावना म्हटल्या म्हणजे ज्या पंचमहाभूतांच्या ठायीं दिसून येतात त्या; त्यांना *तेजो हृदय, जलहृदय इत्यादि नांवें आहेत; याचा अर्थ असा कीं,

* तेजोधातु आपोधातु.

आपण पृथ्व्यादिकांच्या गुणधर्मांचें मनन करावें. उदाहरणार्थ,—स्वच्छ किंवा गलिच्छ कोणताही पदार्थ पृथ्वीच्या अंगावर टाका, ती सर्व कांहीं निमुटपणें सहन करते, आणि त्याचें उदाहरण डोळ्यापुढें ठेवून आपण आपल्या क्रोधात्मक अनिष्ट भावनेला लगाम घालावा; खिस्तानें देखील सूर्याच्या निःपक्षपातित्वाचा दृष्टांत देऊन हेंच सांगितलें आहे.

क्रोधाचें निरसन करणें आणि त्याचे संवरण करणें, या दोन उपायांनीं दुःखनिरसनाला पुष्कळ साहाय्य होते. पण यावरून सद्भावनिर्मितीचें जे उपाय वर अधिक विशदपणें सांगितलें, त्यांत व्यापकपणा नाहीं असें समजूं नये; वस्तुतः विश्वोपकारक वृत्तीसंबंधानें पिटकांत जसे विचार व्यक्त झाले आहेत, त्यांच्या तोडीचे विचार प्राचीन वाङ्मयांत इतरत्र क्वचितच आढळतील; उदाहरणार्थ पुढील उद्गार पहा:—

"ज्याप्रमाणें आईच्या जिवांत जीव आहे तोंवर ती आपल्या एकुलत्या एक मुलावर सारखी दृष्टी ठेवते, त्याचप्रमाणें लहान थोर सर्व प्राण्यांच्या संबंधानें आपल्या अंतःकरणांत निःसीम औदार्य बाणलें पाहिजे. खालीं, वर, दूर, समीप यच्चयावत् सर्व जगाविषयीं संकुचित भाव, दुर्बुद्धि व वैर हीं टाकून देऊन आपण प्रेमाभावाचें आचरण ठेवूं या."

हें माता—अपत्य संबंधाचे रूपक घेऊन बुद्धघोषानें वरील ब्रह्मविहार स्थितीशीं त्याची सांगड फार विलक्षण व्युत्पत्तिनें घालून दिली आहे. 'आपलें मूल वाढावें ही आईची इच्छा म्हणजे मेत्तावस्था, तें आजार वगैरेंतून बरें व्हावें अशी काळजी म्हणजे करुणावस्था, त्याच्या ठायीं जे बुद्धीचे अंकुर दिसतात त्याचें संवर्धन व्हावें अशी इच्छा म्हणजे मुदितावस्था व मुलगा जाणता झाल्यावर त्याच्या इष्ट कार्याच्या आड तिनें न येणें ही उपेक्खावस्था'.

बौद्ध भिक्षु किंवा भिक्षुणी यांचे विनयन कशा प्रकारचे असे एवढेंच आपल्याला या प्रकरणांत पहावयाचे आहे; त्यांचा जीवनक्रम कसा असे याची चर्चा करणें येथें कर्तव्य नाहीं. पण एवढ्यावरून अंतः-

करणांत केवळ उदात्त वृत्ति बाणल्यानें संघांतील भिक्षूंचें जीवित नीतिसंपन्न गणलें जात असे असें समजणें म्हणजे धम्मतत्त्वाचा जाणून बुजून विपर्यास करण्यासारखें आहे. अशा प्रकारचा विपर्यास स्पेन्स हार्डीसारख्या कसलेल्या लेखकानेंही करून ठेविला आहे. मुदितावस्थेची यथार्थ कल्पना परक्या लेखकाला येणें शक्य नसल्यामुळें त्यांनीं खुशाल शेरा मारला कीं, भिक्षुलोक विश्वैक्यवृत्तीच्या नुसत्या कल्पनाच करीत बसत, आचरणाशी त्यांचा संबंध नसे; परंतु वस्तुस्थिती अशी होती कीं, वर सांगितलेल्या व्यायामांनीं प्रथम इच्छाशक्ती व अंतःकरण चांगलें तयार होई व इतकी पूर्वतयारी झाल्यानंतर सामान्य जनांच्या अध्यात्मिक व बौद्धिक आकांक्षा तृप्त करण्याच्या कार्याला भिक्षुसंघ स्वतःला वाहून घेत असे. परंतु आपण केवळ आर्थिकरूपानें औदार्य व परोपकारित्व प्रकट करण्यांत गर्क झाल्यामुळें बौद्धांच्या या उच्चतर ध्येयाची आपल्याला खरी किंमत कळत नाहीं. उलटपक्षीं सत्प्रवृत्ति झाली, तरी तिला बौद्धिक नियमनाचा लगाम न घालतां स्वैर सोडून देणें ही गोष्ट बौद्धधर्माला संमत नव्हती.

आतां भावना विकासाच्या दृष्टीनें पाहतां, जेथवर विचार व इच्छाशक्ती यांच्या विकासाचा निकटसंबंध पोहोंचत असे, तेवढ्यापलीकडे भावनाविकाराला बौद्धधर्मात बिलकूल स्थळ मिळत नसे. बौद्धांच्या तत्त्वानुसार विचारशक्ती व इच्छाशक्ती यांत तर्कदृष्ट्या देखील फारसा फरक मानला जात नसे; 'चेतना' याचा अलीकडे संकल्पशक्ती असा अर्थ केला असला, तरी त्याचा धात्वर्थ 'विचारणा' असाच आहे; आणि सर्व बौद्धिक व्यापारांत चेतनेलाच प्राधान्य दिलें आहे. विचार व इच्छाशक्ती यांत किती निकटसंबंध मानीत असत हें इद्धिचे (अमर्याद अध्यात्मक शक्तीच्या संवर्धनाचे) जे मार्ग दिले आहेत त्यावरून स्पष्ट होण्यासारखें आहे, पण त्या विवेचनांत आपल्याला सध्या शिरतां येत नाहीं. इंद्रियप्रत्ययाच्या बाबतींत पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र फार पुढें गेलें

असल्यामुळें त्यांच्या दृष्टीनें बुद्धीचें कार्य मुख्यतः संग्रहण, समीकरण, निगमन एवंविशिष्ट आहे; परंतु भारतीयांचे असें ठाम मत होतें कीं, विचारांचें व्यक्तरूप केवळ शब्द व अभिनय एवढेंच नसून बहिर्गामी शक्तीमध्येंही त्यांचें स्वयंसिद्ध रूपांतर होऊं शकते; बौद्धांच्या मतें मनुष्य स्वतःच्या रूपानुसार देवांच्या प्रतिमा बनवितो असें नव्हे, तर त्याच्या ठीकाणीं देवतुल्य व निर्माणक्षम शक्ती गुप्तरूपानें वास करते व परिश्रमपूर्वक अभ्यास केल्यास तिचा विकास होतो.

भावनेला दासी बनवून तिच्याकरवीं विचार व इच्छा शक्तीची सेवा कशी बजावून घेतां येतें याचें उत्कृष्ट प्रत्यंतर पहावयाचे असल्यास, ते वासनेच्या संबंधांत आढळून येईल. मृत्युलोक, स्वर्ग, नरक इत्यादि सर्व कल्पना 'काम' शब्दानेंच व्यक्त होतात. काम याचा सामान्य अर्थ इच्छा किंवा गरज असा होतो; आणि इच्छा किंवा गरज जिला उत्पन्न होते ती तण्हा किंवा तृष्णा; स्वाभाविक प्राथमिक अवस्थेंतील इच्छा किंवा प्रवृत्ति अशा अर्थी तण्हा हा शब्द वापरतात. अंतिम ध्येयप्राप्ति-साठा प्रयत्न करीत असतांना सर्व तऱ्हेचें काम, मग ते ऐहिक असोत कीं स्वर्गीय असोत, विघ्नकारक गणले आहेत.

बौद्धांनीं अध्यात्मप्राप्तीचा जो मार्ग आंखला आहे, त्यांत दृढसंकल्प ही इतकी जिव्हाळयाची गोष्ट आहे कीं, तिची केवळ तण्हेशीं सांगड घालणें शक्य नाहीं; चतुर्मार्गानें जाणाऱ्या पथिकाचे सर्व कामप्रकार सम्मसंकल्प (सम्यक्संकल्प) व धम्मछंद (मर्यादित वासना) या रूपांत परिणत होतात; छंद शब्दाला कार्यकर्मी वासना असाही पर्याय योग्य होईल; कधीं कधीं ' तण्हा ' अशा अर्थीही त्याची योजना होते. उदाहरणार्थ दुःख छन्दमूलक आहे, तसेंच इतर विज्ञानावस्थाही छन्दमूलकच मानिल्या आहेत. एका ठिकाणीं बुद्धप्रणीत पवित्र जीवन-सरणीला छन्दोच्छेद असें म्हटलें आहे; पण तेथील पूर्वसंदर्भ पाहतां छन्दोच्छेद साधण्याचा मार्ग छन्दाच्या द्वारें आहे, असेंही सांगितलें आहे.

एका जिज्ञासू ब्राह्मणानें आनंद नांवाच्या वृद्धाला विचारलें कीं, छन्दाचा नाश कसा करावयाचा ? तेव्हां इच्छाशक्ती (छंद), सामर्थ्य व संशोधक बुद्धी यांचा विकास करणाऱ्या 'बोधिपक्खिय' स्थितीचें नियमतंत्र आनंदानें सांगितलें; त्यावर ब्राह्मणानें विचारलें, 'पण छंदानेंच छंद कसा घालवावयाचा ? आनंद म्हणाला, 'मला प्रश्न विचारण्याकरितां या विहारांत यावयाला निघालास, तेव्हां तुझ्या मनांत इच्छा, प्रयत्न, माहिती व मनन या क्रिया घडल्या नाहींत काय ? आणि आतां माझी भेट झाल्यावर त्या सर्व बंद पडल्या नाहींत काय ?" (संयुक्त).

अस्सल सेखाची म्हणजे अर्हन्तपदाच्या साधकाची महत्त्वाची मुख्य कसोटी म्हटली म्हणजे उत्कट व निश्चयी छंद होय; याबद्दल बरेच उतारे देतां येतील; म्हणूनच मिलिंदपण्हांत जें म्हटलें आहे कीं, निर्वाण प्राप्ती नुसत्या शांत ध्यानानें होत नाहीं, संमोहनानें होत नाहीं वासनेची मान मुरगळल्यानें होणें सुद्धां शक्य नाहीं, तर विचारमूलक असमाधान, उत्कट अनुताप, तळमळ, शांतिसमाधानांवर उडी घालूं पहाणारें मन व श्रेयःसाधनार्थ जिवाभावानें प्रयत्न करण्यास लागणारी आत्यंतिक आस्था यांच्यायोगानें होते, हें पूर्वग्रंथाच्या शिकवणीशीं सर्वस्वीं सुसंगत आहे.

बौद्धधर्मामध्यें वासना मारून टाकावी असा बिनशर्त उपदेश केला आहे असें कांहीं लेखक विधान करतात, याचें खरें कारण असें कीं, बौद्धधर्म सर्व स्थितीच्या व दर्जाच्या लोकांकरितां असल्यामुळें त्याच्या शिकवणींत व्यापकता व तारतम्यभाव असला पाहिजे ही गोष्ट त्यांच्या लक्षांत येत नाहीं व दुसरे असें कीं, बौद्धांच्या मानसशास्त्रीय परिभाषेला समर्पक प्रतिशब्दांची योजना करण्याचें न साधल्यामुळें अनेक वेळां तत्त्वविपर्यासही झाला आहे.

उच्च विनयनाच्या तिसऱ्या पायरीविषयीं म्हणजे उच्च प्रज्ञेविषयीं मात्र वस्तुमात्राचें यथार्थ रूपानें ज्ञान होईल, इतकी मानसिक मुक्तता

किंवा स्वातंत्र्य मिळवणें हाच विनयनाचा उद्देश व ध्येय आहे असें म्हटलें आहे. यांत यथार्थरूपानें (यथाभूतम्) ज्ञान हे शब्द महत्त्वाचे आहेत. हे कोठलें तरी कोनाकोपऱ्यांतलें शब्द नसून चार निकायांपैकीं तीन निकायांत सरसहा वापरलेले आहेत; यावरून मॅथ्यू आर्नोल्ड यांनीं 'टीकेचें उद्दिष्ट म्हणजे वस्तूंचें वास्तविक स्वरूप जाणण्याचा प्रयत्न' असें म्हटलें आहे, त्याची आठवण होते. एवढ्यापुरते तरी आर्नोल्डचे विचार शुद्ध बौद्धांसारखे असूनही त्यांचें बौद्धधर्माविषयीं गाढ अज्ञान होतें हा विरोध पाहिला म्हणजे खेद वाटतो. या ध्येयालाच अनुरूप अशी त्याच्या कवितेंत एक ओळ आहे—' स्थिरस्वरूपांत व साकल्यानें संसाराचें ज्ञान कोणाला झालें आहे?'—तिच्यांत तर पुढील बौद्ध कवितेचा स्पष्ट ध्वनी उमटत आहे:

" त्यानें (भगवान् बुद्धांनीं) सर्व विश्वसंसाराचें सूक्ष्म अवलोकन केलें आहे; वस्तुमात्राच्या घटनेचें कार्यकारण स्वतंत्र व निरपेक्ष रीतीनें जाणलें आहे; स्वतः बंधमुक्त होऊन सर्वांवर त्यानें स्वामित्व संपादन केलें आहे. परमशांति व निरामय निर्वाण यांचा त्याला संस्पर्श घडला आहे." (अंगुत्तरनिकाय)

आतां 'यथाभूतम्' ज्ञान कोणत्या गोष्टीविषयीं मिळवावयाचें या विषयीं एका निकायांत पुढील विषयांचा उल्लेख आहे:—दुःख किंवा ताप यांचें स्वरूप, कारण व निवर्जन इत्यादींचें ज्ञान व त्याशिवाय,

बाह्यजगत् व तदंतर्गत वस्तुमात्राचें स्वरूप व अनित्यता;

व्यक्तित्वाचें स्वरूप व अनित्यता;

नित्य व परिक्रमणशील आत्म्याचा अभाव;

कार्यकारणनियमाची विश्वव्यापकता;

स्वतःच्या व इतरांच्या कल्याणाचें स्वरूप;

नैतिक व बौद्धिक विमोचनाचें स्वरूप, इत्यादि.

बाह्यात्कारी अतिशय स्थिर व नित्य भासणारा आत्मा व ईश्वरी म्हणून मानलेला अंश हीं देखील ‘ भूतम् ’ या वर्गांतच येतात अशी दृष्टी बनणें हीच बौद्धतत्त्वांचें सम्यग्ज्ञान झाल्याची कसोटी ठरली होती. हें ज्ञान ज्याला होत असे त्याला संखस्त—धम्म. ज्यानें वस्तूची परिगणना केली आहे तो, व असेख म्हणजे प्रवीण किंवा अर्हन्त म्हणत असत; या एकंदर विचारसरणींत चार मुद्दे येतातः (१) क्षला अस्तित्व (कारणाचें) कार्य यारूपानें आलें (२) तें विशिष्ट स्थितीच्या किंवा पोषक गोष्टींच्या मुळें आलें, (३) त्या पोषक गोष्टींच्या अंताबरोबरच क्ष चा अंत होतो. (४) ज्याला असे ज्ञान होतें तो क्ष च्या आधीन किंवा तदासक्त रहात नाहीं; म्हणजे मुक्तीच्या किंवा मानसिक स्वातंत्र्याच्या मार्गावर त्याचें एक पाऊल पुढें पडतें.

आपण मागें पाहिलेंच आहे कीं, ज्या बौद्धसाधूंना ध्येयसाक्षात्कार होई, त्यांची तद्विषयक कल्पना भिन्न भिन्न प्रकारची असे. पण एकंदर बौद्धमतांत सत्य हेंच ध्येय ही गोष्ट जितक्या उत्कृष्टतेनें मांडली आहे, तितक्या उत्कृष्टतेनें व आस्थेनें दुसऱ्या कोणत्याही प्राचीन विचार संक्रमणाच्या काळीं मांडलेली नव्हती. आतां दुःखस्वरूप, दुःखसमुदय, दुःखनिरोध व दुःखनिरोधाचा अष्टांगिक मार्ग या सर्वांच्या समुदायाला आर्यसत्य चतुष्टय असें म्हणतात; यावरून डॉ बुण्ट यांच्या म्हणण्याप्रमाणें सत्य हेंच बौद्ध धर्माचें ध्येय होतें, ही गोष्ट ठरतेच; परंतु त्यांतही वस्तुजाताच्या यथाभूतम् ज्ञानाची आवश्यकता प्रतिपादन केली असल्यामुळें डॉ. वुण्ट यांच्या मताला अधिकच बळकटी येते; मात्र माझ्या मतें फरक एवढाच कीं, सत्य हें बौद्धांचें एकमेवाद्वितीय ध्येय नसून अनेक ध्येयांपैकींच एक होतें.

“ सत्य हीच अमरवाणी, चिरंतन विश्वसूत्र होय; विश्वसूत्र, सत् आणि सत्य यावरच सत्पुरुषाचें अधिष्ठान असतें ” (संयुत्तनिकाय).

अर्हन्त पदप्राप्तीला अवश्य असणारी ' विमुक्ति ' ही केवळ बौद्धांचेंच ध्येय नसून ती सामान्यपणें सर्वच भारतीय धर्मसंप्रदायांत इष्ट मानली आहे. परंतु अंतर्निष्ठ अनुभवाच्या दृष्टीनें विमुक्तीविषयीं विविध कल्पना आहेत; आत्म्याचा जडाशीं असणारा संबंध तुटला, ही जाणीव म्हणजे विमुक्ती असे चैतन्यवादी पंथाचें म्हणणें आहे. दुसऱ्याच्या मतें विमुक्ति म्हणजे परमानंद, तर तिसऱ्याच्या मतें संपूर्ण विज्ञानाभाव. बौद्धांच्या मतें विमुक्ति ही अनेक प्रवाहांचें संगमस्थान आहे; त्यापैकीं आसवक्षय हा एक प्रवाह मागें सांगितलाच आहे, त्याच्या जोडीला तृष्णाक्षयही येईल किंवा सर्व तऱ्हेचे वितर्क व दिव्यलोकांत पुनर्जन्म घेण्याची आकांक्षा यांचे परिक्षण करून त्यापासून परावृत्त होणें म्हणजे दिव्य दृष्टिमूल प्रज्ञा-विमुक्ति देखील येईल—

" महाराज ही पहा सुंदरी, आपल्याला विमुक्ति मिळाली आहे, आपल्याला पुनर्जन्म न घेण्याचा अधिकार प्राप्त झाला आहे, असें आपल्याला सांगावयाला आली आहे. ती विकारांपासून मुक्त झाली, तिची बंधनें तुटलीं व संसारापासून सुटका झाली " (थेरी गाथा).

प्रेमाच्याद्वारेंही मनाची किंवा अंतःकरणाची विमुक्ती होते "सत्याची जी मूलभूत साधनें आहेत, तीं सर्व प्रेममूलक मुक्तीच्या एकषोडशांश योग्यतेचीही नाहींत; तीं सर्व प्रेमाच्या कक्षेंत येतात व त्यांचे तेज व प्रभाव प्रेमापुढें फिक्की पडतात. " तसेंच मागें सांगितलेल्या ब्रह्मविहार नामक अवस्थात्रयीच्या योगानें अंतःकरणाची विमुक्ती होते. अलीकडील अभिधम्म ग्रंथांत सर्व सृष्टिघटनेच्या मुळाशीं असणारीं तीन प्रमुख लक्षणें किंवा चिन्हें यांचें ज्ञान हाच विमुक्तिचा त्रिविध मार्ग सांगितला आहे; अनात्मता, अनित्यता व दुःख हीं तीं तीन लक्षणें होत. हीं मनावर नीट बिंबावी म्हणून विमुक्तीचे तीन विशेष कल्पिले आहेतः— आत्महीन वस्तु ' शून्य ' होत हें दर्शविण्याकरितां ' शून्य विमुक्ती ' हा प्रकार, क्षणभंगुर वस्तूंच्याठायीं नित्यतेचें चिन्हही नसतें, याचा

निदर्शक 'अनात्मलक्षण विमुक्ती ' हा प्रकार, दुःखावह गोष्टींचा हव्यास धरूं नये, हें दर्शविण्याकरितां ' कामासव विमुक्ती ' हा प्रकार कल्पिला आहे. हीं नांवें आपल्याला रांगडी, अर्थशून्य अशीं भासतील, परंतु एकेकाळीं याच नांवांनीं धर्मभावना स्फुरण पावल्या असतील. हे तीन प्रकार म्हणजे केवळ रडकथा होत अशी समजूत करून घेणेंही चुकीचें आहे; बौद्धापैकीं प्रापंचिक लोकांनाच फक्त भाविकालावर आशापूर्ण दृष्टी लावून बसतां येत असे असें नाहीं; ज्या व्यक्तीला संसारांतील कर्तबगारी किंवा दुरवस्था या दोहोंचा किंबहुना अंतिम सुखक्षितिजाचाही सारखाच वीट आलेला असतो, अखेरच्या विजयाचें पूर्वचिन्ह अशी दिव्य उन्मनस्कता देखील नकोशी झालेली असते, सर्वस्वपणाला लावून जिनें मुक्तीचा डाव जिंकलेला असतो, आसव शुष्क झालेले असतात, शून्य, निरंजन स्वतंत्र असें जें कांहीं त्यापर्यंत जिची मजल गेलेली असते अशा व्यक्तींची गोष्ट घेतली तरी त्या व्यक्तींचें ध्येय व पूर्वस्मृति यांच्या भोंवतीं आनंदसागराच्या लाटा उसळत असतात. या स्थितींतले त्यांचे धन्यतेचे उद्गार म्हटलें म्हणजे 'मुक्तीं, साफल्य, निर्वाण यांच्या हर्षोल्हासांत, परमानंदांत आम्ही वास करतों '—असेच असतात. धम्मपदांतील एका गीतांत म्हटलें आहे, ' आम्ही साक्षात् आनंदाच्या ठायीं रहातों, जे आमचा द्वेष करतात त्यांचा आम्ही उलट द्वेष करीत नाहीं; व्याधिग्रस्तांमध्येंही जे निरामय, चिंतातुरामध्येंही निश्चित, ज्यांना प्रतिबंध माहीत नाहीं असे आम्ही आनंदाचा आस्वाद घेत (प्रीतिभक्ष) राहूं " येथें प्रीती शद्वाचा अर्थ कोणी ' आतुरता असा करतात, परंतु अर्हन्तानीं आपला दिव्य साक्षात्कार आणि विजय यांची जीं वर्णनें केलीं आहेत, त्यांत ' विमुक्तीचा अलोट आनंद ' भोगीत असल्याचाच उल्लेख आहे. त्यावरून प्रीती शद्वाचा आनंद असा अर्थ करणेंच सयुक्तिक आहे. उदाहरणार्थ पुढील उद्गार पहा ' जें उच्च ध्येय साध्य करण्याकरितां मी एकांत पतकरला तें ध्येय सिद्धीस गेलें, मिथ्याभिमान

टाकून दिल्याबरोबर धम्मविद्या, स्वातंत्र्य व श्रेयस् यांचे तेज पडलें.... जें करण्यासारखें होतें, तें मी केलें. जें आनंदायक होते, त्याचा मी आनंद भोगला. अशा रीतीनें सुखांतूनच सुखांचा माग काढीत अखेर ध्येय प्राप्त झालें " (थेर गाथा).

कांहींच्या मतें निर्वाण शोधन व तत्प्रीत्यर्थ करावयाचे यमनियम हे देखील सुखप्रद असतात तर कांहींच्या मतें (उदाहरणार्थ मिलिंदपण्हांतील नागसेन) निर्वाणस्वरूप शुद्धानंदमय असलें, तरी त्याचें अन्वेषण कष्टकारक आहे. पण विज्ञानाला निर्वाणस्थितीचा प्रत्यय ' दु:खसंकटादीपासून मुक्तता, विश्रब्धता, शांतता, निश्चलता, आनंद, सुख, माधुर्य, पावित्र्य, स्थैर्य' इत्यादीच्या रूपानें येतो; याबद्दल मात्र एक वाक्यता आहे.

भावनांच्या नानारंगांनीं रंगलेला हा बौद्धिक चित्रपट इतर धर्मांच्या तत्त्वसमष्टीशी तुलना करितां कितीतरी अद्भुतरम्य वाटतो ! नागसेनानें तर निर्वाणावर मोठें थाटानें रूपक बसविले आहे:—निर्वाण हें धम्मनगर आहे, तें बुद्धनामक शिल्पज्ञानें बांधलें, त्यांत विश्वसूत्राचा लख्ख प्रकाश पडला आहे, सदाचार ही त्याची तटबंदी, दूरदृष्टी ही परिखा, ज्ञान हीच वेशीवरची शिबंदी, सामर्थ्य हाच टेहळणीचा बुरुज, अशा या नगराच्या पेठेंत लोक आपल्या कर्मांचें मोल देऊन अर्हन्तपदप्राप्ती करितां बौद्धिक व पारमार्थिक ज्ञानाचा गड्डा घेऊन जातात.

परंतु ही नगरी, ही निष्कलंक, पवित्र, शुभ्र, अजरामर, सुसंरक्षित, शांत व सुखप्रद नगरी म्हणजे एखादें ऐहिक किंवा पारलौकिक ठिकाण नव्हे. " हे राजा, पूर्वपश्चिम, दक्षिणोत्तर या दिशांना किंवा खालीं, वर, दूर, कोठेंही निर्वाण नांवाचें ठिकाण वसलेलें नाहीं आणि तरीही निर्वाण आहेच आहे; आणि जो कोणी बुद्धिपूर्वक सद्गुणाच्या आधारावर आयुष्य श्रेयस्कर मार्गाला लावील त्याचा साक्षात्कार होईल. मग तो ग्रीसमध्यें असो, कोसलदेशांत असो, चीनमध्यें असो, कीं अॅलेक्

झांड्यांत असो. " कारण जो कोणी ' मनाची मुक्तता करून तें अर्हन्तपदाच्या ठायीं लावतो ' त्याचा त्या नगरींत प्रवेश होतो.

बौद्धांच्या शास्त्रग्रंथांतील भाविकपणाच्या (मिलिंदपण्हा) उमाळ्यावरून सद्य:कालीन निर्वाण म्हणजे दिक्कालादिबंधनरहित, एकंदरींत अचिन्त्य परंतु अगदीं निश्चित अशा अवस्थाविशेषाचें प्रवेशद्वार होय, ही गोष्ट स्पष्ट होते. घटकाभर गृहीत धरलें तरी, भविष्यकाळीं ही गोष्ट निश्चितपणें होणार, या भावनेनें तिच्याविषयीं तर्कवितर्क करणें किंवा आनंदानें बेहोष होणें बाजूलाच राहून बौद्ध साधूंनीं मन:संयमपूर्वक या विषयींसंबंधीं इतकें मौन धारण केलें आहे कीं, त्याचें आश्चर्य वाटल्यावांचून रहात नाहीं.

वास्तविक बौद्धसाधूंचें हें वाङ्मय म्हणजे धार्मिक उन्नति अमुक रीतीनेंच होऊं शकेल व अमुक रीतीनें होणार नाहीं अशा अकुंचित विचार दोषावर फार गुणकारी तोडगा आहे. या वाङ्मयाच्या मुळाशीं असलेली भावना व उत्साह उत्कटपणांत इतर कोणत्याही धार्मिक वाङ्मयाला हार जाण्यासारखा नाहीं; त्यामुळें एकदां या वाङ्मयाशीं परिचय झाला, म्हणजे बौद्धधर्माच्या बाबतींत संशयवृत्ति टिकणें शक्यच नाहीं. आपल्याला याचें आश्चर्य वाटणें साहजिक आहे, परंतु संसाराच्या क्षेत्रमर्यादा किती अफाट अनिर्वचनीय आहेत याची जाणीव असूनही मनुष्याची मनोवृत्ती इतकी अजिंक्य राहिली आहे कीं, या सर्व जंजाळापासून मी स्वत: मुक्त होईनच, परंतु संसाराचीही नैतिक व बौद्धिक दिव्यत्वाशी जोड घालून देईन, अशी त्याला धमक असते व म्हणून तो एखाद्या गाणाऱ्या पक्ष्याप्रमाणें बेहोष होऊन जातो, ही असतील नसतील तेवढ्या देवांची कृपाच समजली पाहिजे.

प्रकरण ९ वें.

धम्म शब्दाची अर्थकक्षा.

आतांपर्यंत टीकाकारांनीं केलेल्या धम्म शब्दाच्या विवरणाला अनुसरून बौद्धधर्माच्या मूलभूत तत्त्वांची रूपरेषा रेखाटली आहे, परंतु तसें करतांना पुरातन पद्धतीचा मात्र मी स्वीकार केलेला नाहीं. त्या पद्धतीप्रमाणें प्रथम बौद्धांच्या तीन तत्त्वांचें सार सांगावयाला पाहिजे; तें हें कीं, सर्व वस्तुजात अनित्य, दुःखजनक व अनात्म आहे. त्या पद्धतीप्रमाणें कर्मनियमाचा समावेश कार्यकारणसंबंधांत होतो, व कार्यकारण नियमाचा समावेश अनित्मता व दुःखजनकता या दोन तत्त्वांत होतो. परंतु, ज्यांना बौद्धपरंपरेचा श्रीगणेशाही ठाऊक नाहीं, अशा वाचकांकरितां मी लिहीत आहे; म्हणून आतांपर्यंतचें विवेचन रूढ पद्धतीचें नसलें, तरी बौद्धदर्शनांमध्यें तें वाचकांचा प्रवेश करून देईल. मागें सांगितलेल्या जासूदाप्रमाणें तें थेट त्यांच्या विज्ञानमार्गाच्या टोंकाला जाऊन थडकेल व आपलें कार्य बजाविल असा भरंवसा वाटतो.

धम्म शब्दाचा आपल्या परिचयाचा अर्थ म्हटला, म्हणजे शिक्षण, पुण्यसंदेश; मत—हा शब्द ख्रिस्तीलोकांच्या Gospel किंवा ज्यू लोकांच्या Law या शब्दाप्रमाणें भरीव व अर्थप्रचुर आहे. कोणत्याही शाखेचे बौद्ध घेतले, तरी त्याच्या दृष्टीनें धम्म (धर्म), बुद्ध व संघ हे एक रत्नत्रय आहे; अर्थात त्यांच्या भक्तिभावाचें व परमादराचें सर्वोत्कृष्ट अधिष्ठान हेंच होय. या चिरंतन विश्वयंत्रांमध्यें प्रस्तुत व पूर्वींच्या जगांत निरनिराळे बुद्ध व त्यांचे संघ होऊन गेले; त्याप्रमाणें विश्वसूत्रासंबंधीं (धम्म) उपदेशाची नित्य नवी पारायणें करणारीं पिटकें देखील पूर्वीं होऊन गेलीं. उदाहरणार्थ—५ व्या शतकांतील धम्मपालाच्या ग्रंथांत पुण्णानामक भिक्षुणीचा वृत्तांत आहे, तिनें पूर्व

जन्मीं म्हणजे विपस्सी नांवाच्या बुद्धाच्या काळीं त्रिपिटकाचें अध्ययन करून धम्मोपदेश केला होता.—

धम्म शब्दाचा धारणा, प्रमाण किंवा नियम हाच अर्थ होय; ही गोष्ट ' अग्गञ्ञ ' नामक बुद्धसंवादांत उत्कृष्ट रीतीनें दाखविली आहे; तसेंच मानवी संस्थांच्या उत्पत्तिविषयीं पूर्वीं कशी मीमांसा होत असे, याचेंही या ग्रंथांत मजेदार प्रत्यंतर सांपडतें म्हणून त्याचें थोडेसें दिग्दर्शन पुढें केलें आहे:—

एकदा दोघे ब्राह्मण–तरुण सर्वसंगपरित्याग करून बुद्धाच्या मार्गाला लागले. तेव्हां बुद्धानें त्यांना प्रश्न केला, " तुमचा निश्चय पाहून लोकांना काय वाटलें ? " त्यावर ते म्हणतात " ब्राह्मणत्व सोडल्यामुळें ब्राह्मणवर्गाला—खऱ्याखुऱ्या खानदानीचा, विमल वर्णाचा व थेट ब्रह्मदेवापासून निर्माण झालेला जो ब्राह्मणवर्ग त्याला असें वाटलें कीं, गुळगुळीत गोटा करणाऱ्या भिक्षूंच्या मागें लागून यांनीं आपल्या जातीला बट्टा लावला. " तेव्हां बुद्ध म्हणाले, " अशा तऱ्हेचे विचार अत्यंत उन्मत्तपणाचे होत, कारण ब्राह्मण झाले तरी मनुष्यच आहेत; व अमुक एका जातीला किंवा वर्णाला शुद्धाशुद्धतेचा ताम्रपट दिला आहे असें नाहीं. धर्मसाधनाच्या बाबतींत मनुष्य एका विशिष्ट कसोटीला उतरला म्हणजे तो पूर्ण किंवा पवित्र होतो, मग तो कोणत्याही जातीचा असो; कारण सर्वोत्तम गोष्ट कोणती याची निर्णायक कांहींतरी कसोटी नेहमीं असतेच. उदाहरणार्थ कोसलच्या राजाला मजविषयीं आदर वाटतो, याचें कारण माझी विशिष्ट दिशेनें प्रगती झालेली आहे; तशी त्याची झालेली नाहीं, हें त्याला ठाऊक आहे. माझा तो मान राखतो, म्हणजे एका अर्थी धम्माचा—विश्वनियमाचा मान राखतो. तेव्हां ' तुम्ही कोण ? ' असें तुम्हा दोघांना कोणी विचारल्यास त्यांना सांगा कीं, आम्ही शाक्यमुनींचे संन्यासी, भगवंतांचे पुत्र, त्याच्या मुखांतून जन्मलेले, धम्मा–

पासून उपजलेले, धम्मानेंच निर्माण केलेले व धम्माचेच वंशज आहोंत.' असें कां? तर 'तथागत' (त्या पदवीला पोहोंचलेला किंवा पूर्णताविशिष्ट) याचा अर्थच असा कीं, धम्माच्या स्वाधीन किंवा धम्माशीं तदाकार झालेला.'

पुढें तो म्हणतोः—" असा एक काळ येतो कीं, तेव्हां ही पृथ्वी लय पावते आणि प्राणिमात्राला इतरत्र पुनर्जन्म येतो; नंतर आणखी एक काळ असा येतो कीं, या जगाचा पुन्हां विकास होऊं लागतो; तेव्हां सर्वत्र समुद्र व घनदाट अंधार असतो आणि दिव्यलोकीं मरण पावलेलें प्राणी या लोकीं पुनर्जन्म घेऊन स्वयंप्रकाश, आनंदपूर्ण स्थितींत हवेंत तरंगू लागतात. नंतर समुद्रांतून एखाद्या लोण्याच्या गोळ्याप्रमाणें मधुर व गंधवती पृथ्वी वर येऊं लागते, तेव्हां ते तिचा अस्वाद घेतात; त्यामुळें त्यांना जडता येऊन त्यांचें तेज लोप पावतें. पुढें चंद्र, सूर्य, तारे दृश्यमान होतात व ऋतुचक्र फिरूं लागतें. या प्राण्यांची छबी नानातऱ्हेची असल्यामुळें अर्थातच सुरूपांना कुरुपांचा तिटकारा वाटतो. त्यापुढें पृथ्वींतील माधूर्य नाहींसें होऊन कमिअधिक प्रतीच्या वनस्पती उत्पन्न होतात; अखेर भूमींतून आपोआप सस्यसमृद्धि होऊं लागते; मग स्त्रीपुरुषभेद होऊन मोठी नैतिक उलथापालथ होते. पुढें घरादाराला सुरवात होते, धान्य संग्रह होऊं लागतो, जमिनीला कुपणें पडतात, आणि मालमत्ते बरोबरच लबाड्या, भांडणें व अन्याय सुरू होतात. असे होतां होतां व्यवहाराच्या सचोटीकरितां एक शास्ता निवडून, बाकीचे लोक त्याला पाठबळ देतात. त्याची निवड त्याच्या स्वतःच्या योग्यतेवरून होते; त्याप्रमाणें कांहीं क्षेत्राधिप (खेतखत्तिय) प्रथम कांहीं विशिष्ट कसोटीला (धम्म) उतरले किंवा राजा (राजा--रज्ज) या नात्यानें त्यांनीं लोकांचें आकर्षण केलें; कांहीं मनुष्यें समाजाच्या पापाचारानें वैतागून अरण्यांत जाऊन चिंतन मग्न झाले किंवा नगराबाहेर राहून ग्रंथलेखन करूं लागले, अर्थात जें असत् तें त्यांनीं

बहिष्कृत (बाहेन्ति) केल्यामुळें त्यांना ब्राह्मण ही संज्ञा प्राप्त झाली. हे लोक आचार, उच्चार, विचार यांच्या बाबतींत कांहीं विशिष्ट मानवी मर्यादेपर्यंत पोहोंचले म्हणून इतरांपेक्षां त्यांना विशेष मान मिळूं लागला. दुसरे कांहीं लोक उद्योगधंद्यांत तरबेज (विस्सुत) झाले, म्हणजे त्यांनीं निराळेंच मर्यादापालन केलें, त्यांना वैश्य हें नांव मिळालें; कांहींना बारीकसारीक धंदे (खुद्द) चालवितां येऊं लागले, त्यांना ' शुद्द ' म्हणूं लागले. त्यांचीही एक विशिष्ट मर्यादा होती. नंतर अशी वेळ येते कीं, क्षत्रिय, ब्राह्मण, वैश्य किंवा शूद्र स्वतःच्या धारणेला (धम्म) कमी लेखून संन्यास घेण्याच्या विचारानें घरदार सोडून निघून जातो, आणि अशा रीतीनें एक विशिष्ट धारणा पालन करणारा संन्यासिवर्ग उत्पन्न होतो. हे संन्यासी सद्वृत्त असले, तर त्यांना स्वर्गांत सुखाचा पुनर्जन्म प्राप्त होतो व दुर्वृत्त निघाले तर त्यांना दुःख भोगावें लागतें; ते अर्धवट सद्वृत्त व अर्धवट दुर्वृत्त असले तर त्यांना सुखदुःख मिश्रित जन्म प्राप्त होतो. क्षत्रिय किंवा अन्यवर्णाचा मनुष्य कायावाचामनानें संमत असून त्यानें ' बोधिपक्खिय धम्मा ' ची *सप्ततत्त्वें पाळलीं असतील, तर या जन्मांतच त्याचा सर्वस्वीं दुःखपरिहार होतो. या चातुर्वर्ण्यापैकीं जो भिक्षु अर्हन्त होतो, सर्व नैतिक मळ धुवून टाकून पूर्णपणें कर्तव्य पालन करतो, सर्व संभार खालीं उतरून ठेवतो, स्वतःची मुक्ती मिळवितो, पुनर्जन्माची शृंखला पार तोडून टाकतो, ज्ञानानें पूर्णत्व पावून मुक्त होतो, त्यानें उच्चतम धारणा (धम्म) पालन केली असें म्हणतात. कारण, इहपरलोकीं जी उच्चतम गोष्ट तीच धारणा होय. ”

* स्मृति (विवेक), धर्मप्रविचय (प्रज्ञा), वीर्य (मानसिक उत्साह) प्रीति (सत्कर्मापासून होणारा आनंद), प्रश्रब्धि (चित्तसुख), समाधि (चित्ताची एकाग्रता), उपेक्षा (चित्ताची मध्यमावस्था) यांना सात बोध्यंगें (ज्ञानाचीं अंगें) असें म्हणतात.

वरील मिमांसेविषयीं प्रो. ऱ्हीज डेव्हिड्स म्हणतात–" ऐतिहासिक दृष्ट्या ही उपपत्ति आपण ग्राह्य मानणें शक्यच नाहीं. उलट चातुर्वर्ण्याच्या संज्ञांची विचित्र उपपत्ति पाहिली म्हणजे या एकंदर कथेंत अव्वलपासून व्याजोक्ती असावी असें दिसतें. आणि जो कोणी ही अक्षरशः खरी धरून चालेल त्याला तिच्यांतील खुमारी समजणें शक्य नाहीं. परंतु, या उपपत्तीच्या मुळाशीं असलेली शोधक-दृष्टी मात्र अचूक व शुद्ध असून तिच्यांत बराच तथ्यांश आहे असें म्हणावयाला हरकत नाहीं. " तें कसेंही असलें, तरी धम्म शद्वाचा मूलार्थ धारणा किंवा प्रमाण (Norm or Standard) आहे, हें दाखविण्याच्या कामीं वरील मीमांसेचा उपयोग होईल. क्षत्रियत्वाचें मूळ वैशिष्ट्य न्यायनिवाड्याचें काम हें होय. ब्राह्मणांचें मूळ वैशिष्ट्य धर्म्य, शुद्ध व सद्वृत्त जीवनक्रम हें होय. परंतु दुसऱ्या दोन वर्णांचा धम्म म्हटला म्हणजे ऐहिक व नीतीशी असंबद्ध अशा कालकुसरीच्या कामांत संपादन केलेलें प्रावीण्य होय. तात्पर्य, धम्म शद्वामध्यें सत्प्रवृत्ति, न्याय, सत्य, सद्गुण, आचारनियम इत्यादि अर्थ गर्भित असले, तरी त्याचा वाच्यार्थ अधिक व्यापक आहे:—धम्म म्हणजे जिच्या योगानें (मग ती गोष्ट सत्प्रवृत्ति असो, कीं कलाकौशल्य असो) वैशिष्ट्य प्राप्त होतें ती गोष्ट अर्थात् धम्म म्हणजे नियम, कसोटी, प्रमाण, धारणा.



उपसंहार.

---:*:---

आतांपर्यंत धम्म म्हणजे विश्वसूत्रवाद या दृष्टीनें त्रोटक विवेचन केलें; धम्मतेशी निकट संबंध असणारी नियमतेची कल्पना आहे, म्हणून तिच्यावरून धम्माचा संबंध विश्वांत दृश्यमान होणाऱ्या पंचस्कंधात्मक नियमाशी किंवा व्यवस्थितीशी जोडून दिला आहे. बौद्धमताचा विचार धर्माच्या दृष्टीनें करा किंवा आचारप्रवर्तक तत्त्वज्ञानाच्या म्हणजे नीतिशास्त्राच्या दृष्टीनें करा, किंवा त्यांतील आचारनियमांत गर्भित असलेल्या व्यापक सामान्य तत्त्वांच्या दृष्टीनें करा. सर्वत्र आपल्याला एकच कल्पना व्यापून राहिलेली आढळते. ती ही कीं, बाह्यसृष्टि व अंत:सृष्टि यांचे बनलेल्या, अनादि, अनंत, निष्ठुर व अनतिक्रम्य अशा या विश्वचक्राची गती अखंड चालू आहे. या प्रचंड विश्वचक्रांतच कम्मनियमाचा अंतर्भाव झाला आहे; तो कम्मनियम असा कीं, सचेतन प्राण्यांच्याकरवीं कायावाचामनानें जें कांहीं परिणामावह नैतिक कर्म घडतें, त्याचा कर्त्यावर प्रस्तुत किंवा अन्यजन्मीं नियत परिणाम घडल्यावांचून रहात नाहीं. जडात्मक क्रियेसंबंधाच्या ' नियमा ' वरही मध्ययुगीन बौद्ध लेखकांनीं पांडित्यप्रचुर विवेचन केलें आहे, परंतु त्या वाङ्मयाचा पूर्ण परिचय झालेला नसल्यामुळें त्या बाजूला पाऊल टाकण्याचा आपल्याला सध्यांतरी अधिकार पोहोंचत नाहीं; त्याच्या साधारण रूपरेषेची कल्पना Compendium of Philosophy या छोटेखानी पुस्तकावरून येईल. दिक्कालासंबंधाची उपपत्ति, व काल आणि संसार यांच्याठायीं उत्पत्तिस्थितिलय यांच्या रूपानें व्यक्त होणारी त्रिविध तालबद्धता या विषयांचाही त्या पुस्तकांत उल्लेख केलेला आढळेल.

आपण असेंही पाहिलें कीं, विश्वव्यवस्थितींतच एका विशेष महत्त्वाच्या धम्मनियमाचा समावेश होतो; तो नियम असा कीं, सर्वांगसुंदर,

सर्वतोपरी आदर्श व्यक्ती किंवा पुरुषोत्तम (बुद्ध) अभिव्यक्त करणें हीच एकंदर विकासप्रवण सृष्टिधारणेची खरी पूर्तता होय. आतां अर्हन्त हे सामर्थ्य आणि सिद्धी यांच्या बाबतींत बुद्धाच्या जवळच्याच पायरीवर असल्यामुळें त्यांचा समावेशही या नियमांतच होतो. असें बौद्धांचें मत पडेल पण मूळ हा नियम बुद्धालाच अनुलक्षून आहे पायरीपायरीनें असा आदर्श तयार व्हावा, अशीच या विश्वांतील एकंदर घडामोडींची प्रवृत्ति आहे, असें या नियमानें सूचित होतें. अशा आदर्शभूत व्यक्तींच्या आचारविचारांच्या योगानें अनेक लोकांना उन्नतावस्था प्राप्त होते; अर्थातच ती व्यक्ती विद्यमान असतांना ही उन्नति चढत्या प्रमाणांत होत असते व तिच्यामागें तिला उतार लागतो. येथें उन्नति म्हणजे शील व आचार अधिकाधिक कर्मनियमानुसारी करण्याची प्रवृत्ति होय, हें सांगावयाला नकोच. अशा काळीं एकंदर मनुष्यजातीच्या हातून देखील हजारहिश्शांनीं असेंच कर्म घडत जातें कीं, त्याचे परिणाम सुखावह होतात.

या उन्नतिचें कालमान कांहीं शतकापुरतेंच असतें. स्वत: गौतमबुद्धानें आपल्या सद्धम्म संप्रदायाचें आयुर्मान दहा शतकांचें वर्तविलें होतें; परंतु *स्त्रियांना दीक्षा घेऊन संघांत प्रविष्ट होण्याला संमति दिल्यावर मात्र त्यानें तें कमी करून पांच शतकांपुरतेंच ठरविलें, आणि हिंदुस्थानापुरताच बौद्धधर्माच्या उत्कर्षापकर्षाचा विचार केल्यास वरील दोन कालावधींच्या दरम्यान हें भविष्य खरें ठरलें असें म्हणतां येतें. तेवढ्या अवधीच्या नंतर सद्धम्माचें सिंहासन डळमळावयाला लागलें. स्वत: बुद्धाचे उदात्त विचार व प्रेममय आचार यांची स्मृतीही अजिबात

* स्त्रियांचा प्रवेश संघांत झाल्यास भिक्षूंचा आचार बिघडण्यास तें एक मोठें प्रबळ निमित्त होईल, अशी भीति वाटत होती. परंतु आपल्या आईचा संन्यासदीक्षा घेण्याचा कृतनिश्चय पाहून त्यानें स्त्रियांच्या सदाचारासाठीं व रक्षणासाठीं कांहीं कडक निर्बंध घालून संमति दिली.

नष्ट झाली, किंवा त्याच्या असंख्य अनुयायिवर्गावरही त्याचा कांहीं ठसा मागें राहिला नव्हता, असा याचा अर्थ नव्हे; फार काय पण बुद्धाच्या भाक्तितांचाही तसा आशय खास नव्हता; तेव्हां वरील विधान बौद्धधर्माचा व्याप व विस्तार यांच्या दृष्टीनेंच घेतलें पाहिजे. धम्मनियमापुढें विश्वोद्धारासारख्या प्रचंड व उदात्त कार्याचीही बौद्धांना मातबरी वाटली नाहीं. जी विश्वधारणा शाश्वतकाळपर्यंत अबाधित रहाणार, तिच्यांत 'मी आपला पुत्र विश्वोद्धारार्थ पाठवीन' असल्या अद्भुत अवतारकृत्याच्या ईश्वरी आश्वासनाला बौद्धधर्म मुळींच भीक घालीत नाहीं. त्यांच्या दृष्टीनें हरएक गोष्ट घटनाक्षम आहे; अघटित किंवा अजब असें कांहीं एक नाहीं. म्हणून जगदुद्धारक बुद्धांच्या पूर्णज्ञानमय व सेवाप्रधान जीवितक्रमाचाही अंतर्भाव बौद्धांच्या नियमतंत्रातच होत असतो. पुष्कळ लोक परिमित ज्ञान संपादन करून घेऊन साधारण मानवी बुद्धिमत्तेला अगोचर अशा दिव्यज्ञानाच्या द्वारें आदर्श बुद्धावस्थेच्या अगदीं निकटच्या पायरीवर पोहोंचत असत, परंतु ते स्वतःपुरतेंच प्रज्ञावंत असल्यामुळें त्यांना पच्चेक बुद्ध (प्रत्येक बुद्ध) असें म्हणत. लोकानुशासनाचें कार्य करण्याची धमक किंवा प्रवृत्ति त्यांच्या ठायीं नसे; म्हणजे एका अर्थीं बुद्धावस्थेच्या मानानें त्यांच्या ज्ञानांत ही मोठी उणीव राहिली होती, कारण मानवजातीच्या उपकार कार्याला स्वतःला वाहून घेणाऱ्या फक्त बुद्धांलाच–उद्धारक नव्हे–तर सम्मासंबुद्ध (सम्यक संबुद्ध) म्हणत असत. प्राणिमात्राविषयीं क्षमाशील वृत्ति असणें हेंच संपूर्ण ज्ञानाचें लक्षण होय, अशा अर्थाचें फ्रेंच भाषेंत एक वचन आहे. परंतु बौद्धमतानें याच्याही पुढें एक पाऊल टाकलें; बौद्धमताप्रमाणें नुसती क्षमाशीलता म्हणजे संपूर्ण ज्ञान नसून आत्मार्पण –अंतर्दृष्टीनें इतरेजनांच्या आकांक्षा ओळखून त्यांच्या सेवेला सादर होणें–हेंच संपूर्ण ज्ञानाचें लक्षण. आजकाल प्रत्येक बुद्ध किंवा अर्हन्त देखील आढळणें मुष्किलीचें आहे. पण पाली धर्मशास्त्रांत असें म्हटलें

आहे कीं, योग्य काळीं मेत्तेय नामक बुद्ध पृथ्वीवर अवतार घेईल, असें स्वतः गौतमानेंच वर्तविलेलें भविष्य आहे.

आपण हल्लीं बुद्धान्तरांत म्हणजे दोन बुद्धांच्या संधिकालांत सांपडल्यामुळें हा सोन्याचा दिवस पहावयाला जगूं, असा फारसा संभव नाहीं; पण आपणांपैकीं पुष्कळांना त्यांच्या आयुष्यांतच कदाचित् असें पहावयाला सांपडेल कीं, प्राचीन व मध्ययुगीन प्रमुख तत्वज्ञान परंपरांच्या पंक्तीला बौद्धधर्मालाही स्थान मिळालेलें आहे, मग तें बौद्धमत अगदीं असामान्य व अपूर्व म्हणून मिळो किंवा निदानपक्षीं आजपर्यंत उपलब्ध झालेल्या भरभक्कम पुराव्यावरून बौद्धमत हें कांहीं विशिष्ट पूर्वकालीन समीक्षकांच्या विचारांची महत्त्वाची परिणती आहे, असा निर्णय होऊन मिळो. बौद्धधर्माच्या खऱ्या योग्यतेची पारख त्याच्या मायभूमींत म्हणजे हिंदुस्थानांत मध्ययुगांमध्यें तर झाली नाहींच व अर्वाचीन काळींही ती होण्याचा संभव नाहीं. कांहीं अर्वाचीन पाश्चात्य तत्वज्ञांची विचारसरणी मात्र त्यांना नकळत दिवसेंदिवस बौद्धमताशी समानधर्म होत आहे व ते आपले परंपरागत तत्त्वविचार चिकित्सक बुद्धीच्या ताजव्यानें तोलून पाहूं लागले आहेत, हें खरें. तथापि खेदाची गोष्ट एवढीच कीं, बौद्धमतांच्या मूळ आधारांची ओळख करून घेतल्यावांचून त्यांचे विचारप्रसाराचें कार्य चालू आहे. या दृष्टीनें पाहतां जेम्स, बर्गसन् अलेक्झांडर प्रभृतींचें तत्त्वज्ञान म्हणजे आजपर्यंतच्या परंपरागत तत्त्वज्ञानाच्या सागरावर उठलेली भरतीची लाट होय; आणि जेव्हां अभिधम्म वाङ्मय समग्र उपलब्ध होऊन प्राच्य व पाश्चात्य पंडित त्याची सांगोपांग चर्चा व चिकित्सा करूं लागतील, तेव्हां बौद्धमताची अधिक सहृदयतेनें पारख करण्याच्या कामीं वरील पाश्चात्य तत्त्वज्ञांचे विचार आज खुद्द त्यांना तशी कल्पना नसली तरी, अनायासेंच फार उपयोगीं पडतील.

संशोधनाची मजल इतकी पुढें जाईपर्यंत बौद्धमताला अधिक मान्यता मिळेल, अशी अपेक्षा करतां येत नाहीं; आणि तें इष्टही नाहीं. कारण सप्रमाण ज्ञानाच्या अभावीं भिन्न संस्कृतीच्या चष्म्यांतून पाहणारे लेखक बौद्धमताविषयीं किती भ्रामक व हास्यास्पद विधानें ठोकून देतात याचा विचार केला, म्हणजे असली खोटी मान्यता मिळण्यापेक्षां हल्लींची तद्विषयक उदासीनता पुष्कळ पुरवली असें वाटूं लागतें. अशाच भ्रामक विचारदृष्टीचा एक मासला पहा. कांहीं दिवसापूर्वीं Indian Antiquary नांवाच्या मासिकांत एका केथॉलिक लेखकानें बौद्धधर्मावरील लेखकांची आपल्या लेखांत चांगलीच हजिरी घेतली. त्याचें म्हणणें असें कीं, "बुद्धाला तत्कालीन अतिभौतिक विषयांचें चांगलें ज्ञान असूनही नंतरच्या लेखकांनीं पंचस्कंधांची गोधडी उगाच त्याच्या माथीं मारली आहे; बुद्धाला चांगलें ठाऊक होतें कीं, पदार्थाचा उपाधि पदार्थाच्या अंगभूत असल्यावांचून केव्हांही व्यक्तरूप होणार नाहीं. उलट पदार्थाचे गुणधर्म हेंच त्याचें मूलभूत द्रव्य असें बुद्धानें प्रतिपादन केलें असतें, तर लोकांत त्याचें खात्रीनें हसेंच झालें असतें; कारण विषयी नाहीं पण गुणधर्म तेवढे आहेत असें प्रतिपादन करणें म्हणजे पोषाख घालणारा कोणी नसतांना नुसता पोषाखच आपोआप इकडे तिकडे मिरवत आहे असें म्हणण्यासारखें आहे."

एकंदरींत या लेखकाच्या दृष्टीनें असें ठरतें कीं, गरीब बिचाऱ्या गरजवंत आत्म्याला लाजेकाजेस्तव म्हणा, कीं थंडीवाऱ्यानें कांकडल्यामुळें म्हणा, देहरूप वस्त्रप्रावरणांची याचना करावी लागते. या आत्मविषयक कल्पनेची कोणाही बौद्धाला गंमतच वाटेल. मुद्याची गोष्ट एवढीच कीं, एकंदर चराचर वस्तुजात म्हणजे गुणधर्मयुक्त पदार्थ होत, अशी ज्यांची कल्पना आहे, अशा लोकांच्या दृष्टीनें–ते कोणत्याही काळांतील व देशांतील असोत, बुद्धाची विचारसरणी खुळचटपणाची ठरल्यास नवल नाहीं. पण एकंदर चेतनाचेतन

सृष्टी म्हणजे गुणधर्मयुक्त पदार्थांचा समुच्चय हें मतच मुळीं बौद्धांना संमत नाहीं. अजाण लोकांचें, पृथग्जनांचे, बाजारबुणग्यांचे हें मत होय, असें ते म्हणत. उलट त्यांच्या प्रतिपक्षांना स्थिरसत्त्वाच्या कल्पनेशीं तुलना करितां बौद्धांची भवाची किंवा परिवर्तनाच्या कल्पना युक्तिबाह्य वाटे. ते म्हणत कीं, जें अजिबात नाहींच त्यापासून अस्तित्वांत येणारें कसें उत्पन्न होईल? किंवा वेदान्ति विचारीत शून्याच्या पायावर कसली हवेली उठवितां येणार?' जणूं काय कांहीं तरी आधारावर उभारणी होणें, हेंच वस्तूच्या सत्यत्त्वाचें द्योतक चिन्ह होय. वास्तविक अशा मताला हल्लीं रूढ भाषाप्रयोगापलीकडे कांहीं किंमत नाहीं. एका काळीं टॉलेमी सारख्याचें मत असें होतें कीं, अंतराळांमध्यें पृथ्वी स्थिर असून इतर ग्रहगोल तिच्या भोंवतीं फिरत आहेत. टॉलेमीची ही कल्पना किंवा पृथ्वी शेषावर किंवा कूर्मावर उभी आहे ही हिंदुंची कल्पना व तन्मूलक भाषासांप्रदाय अजूनही प्रचारांत असले, तरी अनंतकाळापासून पृथ्वीनें सारखा मंडळाकार रास मांडला आहे व तिला सावरणारा आधार वगैरे कांहीं एक नाहीं हीच गोष्ट आज शास्त्रीय सिद्धांत म्हणून ठाम ठरली आहे. कोपर्निकसनें लोकांना हेंच तत्त्व शिकविलें कीं, वस्तुमात्राचा सहजस्वभावच असा आहे कीं, त्याला मूलगत आधार किंवा अक्षय्य स्थैर्य असणें शक्य नाहीं. बौद्धमताप्रमाणें देखील संसार व काल हीं उत्पत्तिस्थितिलयात्मक त्रिविध तालावर फिरत आहेत; कार्यकारण संबंध म्हणजे ठोकळ पूर्वापारसंबंध नसून त्याच्या योगानें पूर्व घटना किंवा स्थितीविशेष उत्तरघटनेंत गुंफला जातो, पहिला दुसऱ्याची प्राणप्रतिष्ठा करतो असेंही तत्त्व बौद्धांनीं शिकविलें आहे. यावरून बौद्धमत देखील खरोखर कोपर्निकसच्या सिद्धान्तासारखेंच तत्त्व शोधून काढण्याकरितां अज्ञेयांत चांचपडत असतांना वरील दोन तत्त्वें त्याच्या हातीं लागली असें म्हणावयाला कांहीं हरकत नाहीं.

टॉलेमीच्या मताशीं बौद्धमताचा आणखी एका बाबतींत विरोध आहे; तो हा कीं, थेरवादी परंपरेमध्येंतरी 'अहं' हेंच सृष्टिकेंद्र असें मानलेलें नाहीं. प्रो. अलेक्झांडर यांच्या म्हणण्याप्रमाणें साधारणतः कल्पनावादी तत्त्वज्ञानांमध्यें मोठी गोम ही असते कीं, ते तटस्थ वृत्तीनें सृष्टीचें कोडें न सोडवितां, सर्व कांहीं जीवाचे किंवा मनःकल्पनेचे खेळ आहेत असेंच ठाम धरून तदनुरोधानें विचार करतात. उलटपक्षीं बौद्ध क्षणिक अहंप्रत्ययाचा बाह्यविषयांतच लोप करतात व त्यामुळें त्यांच्या दृष्टीनें सगळें अंतर्बाह्यजगत् एक विषयच बनतें; त्यांच्या मतें विषय हा संबंधजनक व विषयीं जीव हा संबद्ध बनतो, असो.

"विश्वातील अंतिम सत्य व अखिल मानवजातीची आत्यंतिक जिव्हाळ्याची व सर्वश्रेष्ठ आकांक्षा जर कांहीं असेल, तर ती हीच कीं, हें विश्व एखाद्या स्थिर आधारावर किंवा निश्चल स्तंभावर उभारलेलें नाहीं तर त्याच्या बहुविध शक्तींचे भोंवरे, सूर्यमालेच्या भ्रमणाच्या रूपानें म्हणा कीं, हृदयाच्या व बुद्धिमत्तेच्या लीलाविलासांच्या रूपानें म्हणा, सारखे गरगर फिरत आहेत अशी जाणीव उत्पन्न होऊन तिचें जीवनांत प्रतिबिंब पडलें पाहिजे. विश्व स्थितिशील नसून गतिशील आहे; विश्वसंसाराचें परिक्रमण अव्याहत चालू आहेच, परंतु ज्याप्रमाणें पृथ्वीचें भ्रमण अखंड चालू असलें, तरी आपण स्वतः जेवढा प्रवास करूं तेवढीच आपली व्यक्तिशः प्रगति होते. त्याप्रमाणें या परिवर्ती संसारयात्रेंत देखील आपली प्रगति आपल्यावरच सर्वस्वी अवलंबून आहे, व त्यामुळें जें आपल्याला आज उत्कृष्ट वाटत आहे, त्याच्यापलीकडे उत्कृष्ट तर कांहीं तरी रहातेंच; अशा जी एक प्रकारची भावना—कोपर्निकसच्याच तत्त्वाचें हें अभिनव संस्करण म्हटलें तरी चालेल. आजकाल उदय पावत आहे, तिचा परिपोष व संवर्धन करणें हेंच आपलें परमकर्तव्य आहे" (लेडी वेल्बी). माझ्यामतें बौद्धधर्माचें उद्दिष्ट व फलश्रुति देखील हीच आहे; फरक एवढाच कीं, बौद्धांच्या

वाङ्मयांत हें परमसत्य नुसतें ध्वनित केलें आहे, तर सतराव्या शतकांतील भौतिक शास्त्रज्ञांनीं तें सिद्धान्तरूपानें मांडून जगावर उपकार केले आहेत. आतां यावर कदाचित् असा आक्षेप येईल कीं, संचलन हें बौद्धांचे तात्त्विक ध्येय नसून नितांत स्वास्थ-शांति हेंच ध्येय होते; तर त्याचें उत्तर असें कीं, त्यांची स्वास्थ-शांती ही त्या तालबद्ध विश्वव्यापक सुरेल संगीताच्याच अंगभूत आहे, विरुद्ध नाहीं. ही स्वास्था-शांती तरी कोणत्या स्वरूपाची ? तर संसाराच्या वावटळींना ज्यानें लगाम घातला आहे, विकार, संचलन, भव हेंच सत्य होय अशा प्रत्ययानें जो गांगरून जात नाहीं किंवा जेरीस येत नाहीं; उलट जो हें विराट् दृश्य करतला-मलकवत् पाहतो अशा स्थितप्रज्ञाच्या अंतर्यामीं वास करणारी स्वास्थ्य-शांती हेंच बौद्धांचें खरें ध्येय. हल्लींच्या युगांत एकतर विकासवादाला (Evolution Theory) प्राधान्य मिळालें आहे व दुसरें असें कीं, दैनंदिन संसाराचे रहाटगाडगें देखील इतकें घालमेलीनें व झपाट्यानें फिरत आहे कीं, त्यामुळें एकंदर विश्वव्यापारही असाच गतिप्रिय आहे, स्थितिप्रिय नाहीं ही कल्पना स्वानुभवानें आपल्याला आजकाल सहज पटली तर मोठेंसें नवल नाहीं. परंतु दोन हजार वर्षांच्याही पूर्वींच्या परिस्थितीचा विचार केला असतां, त्या काळीं विश्वाच्या चलनशिलतेच्या कल्पनेचा बौद्धांनीं उपन्यास केला हें पाहून मानवी बुद्धीनें कोंवळ्या वयांतच ही केवढी तरी उच्च व अपूर्व भरारी मारली असें मनांत येऊन साश्चर्य कौतुक वाटतें.

गौतमबुद्धानें व त्याच्या शिष्यांनीं तत्कालीन भ्रामक समजुतींना व तात्त्विक कूटप्रश्नांना नेटानें तोंड देऊन, प्राचीनतर तत्त्वसमष्टींचें कां होईना, बदललेल्या काळाला अनुरूप असें पुन:संस्करण कसें केलें, हें पाहिलें म्हणजे मनांत अशी कल्पना उभी रहाते कीं, प्रस्तुत काळीं व प्रस्तुत लोकीं मैत्रेय बुद्ध अवतीर्ण झालाच तर तो धम्माची पुनर्घटना करील; तो लोकांना नुसत्या जुन्यापुराण्या धम्माची दीक्षा न देतां

आत्मक्लेश सोसूनही नव्या मन्वंतराचें ज्ञानभांडार व आकांक्षा यांतूनच नवा दिव्यधर्मसंदेश व नवें तत्त्वज्ञान अभिव्यक्त करील यांत तिळमात्र संदेह नाहीं.

या लहानशा पुस्तकांत जें कांहीं धम्माचें त्रोटक विवरण केलें आहे, त्यांत लेखिकेनें आपला स्वत:चा कोणताही पूर्वग्रह आगंतुकासारखा आड येऊं दिलेला नाहीं. एखादी भूमिका यथावत् उठवून देतांना जी तदाकारवृत्ती लागते तशा वृत्तीनें व अंतर्मुख विचारदृष्टीनें विषयाचें दिग्दर्शन केलेलें आहे. तथापि येथें हें कबूल केलें पाहिजे कीं, प्रस्तुत धम्मचिकित्सा करीत असतांनाही लेखिकेला मनांतून अशी पूर्ण खात्री वाटत आहे कीं, ज्याप्रमाणें अरण्यांत प्रथमच पुढचा मार्ग आंखावयाचा असला म्हणजे त्याच दिशेला असलेल्या मागच्या टेंकड्याकडे नजर टाकून पुढचें धोरण बांधावें लागतें, त्याप्रमाणें आज संक्रमणावस्थेंत असलेली बौद्धजनता व सर्वसाधारण विद्वद्वर्ग या दोघांनींही बौध्दतत्त्वज्ञानाच्या उगमाशीं असलेल्या विचारसरणींचें चिकित्सापूर्वक संशोधन केलें, तर त्याच्या योगानें आधुनिक विकासवादाला अधिक चालना मिळून त्यांत जिवंतपणाचा जोम आल्यावांचून रहाणार नाहीं.

परिशिष्ट—अ

[कांहीं ठळक पारिभाषिक शब्दांचें स्पष्टीकरण]

आर्य सत्यें:—१ दुःखाचें रहस्य २ दुःखाचें कारण ३ दुःखाचें निराकरण ४ त्या निराकरणाचा मार्ग.

जन्म, जरा, रोग इत्यादि दुःखें होत. हा सगळाच जन्म दुःखमय आहे. याचें नांव दुःखरहस्य हें पहिलें आर्यसत्य. ऐहिक पारलौकिक व्यक्तिसुखाची तृष्णा हें दुःखाचें कारण आहे, हें दुसरें आर्यसत्य. ही तृष्णा नाहींशी करून टाकणें याचें नांव दुःखाचें निराकरण हें तिसरें आर्यसत्य; आणि ज्याच्या योगानें दुःखाचें निराकरण करतां येईल असा जो आर्य-अष्टांगिक मार्ग तो जाणणें, हें चवथें आर्यसत्य.

आर्य अष्टांगिक मार्गः—सम्यक् दृष्टि म्हणजे यथार्थज्ञान; सम्यक् संकल्प म्हणजे योग्य गोष्टी करण्याविषयींचा मनाचा निश्चय; सम्यक् वाक् म्हणजे योग्य शब्दाची (भाषेची) योजना; सम्यक् कर्मान्त—योग्य कृत्यें; सम्यक आजीव – उदरनिर्वाहाचें योग्य साधन; सम्यक् व्यायाम— योग्य प्रकारचे यत्न; सम्यक् स्मृति—योग्यप्रकारचे विचार; सम्यक् समाधि—योग्य प्रकारची मनाची शांतियुक्त स्थिति.

प्रतीत्य समुत्पाद—या भवलोकींच्या दुःखाचें बुद्धानें केलेलें निदान. 'प्रतीत्यसमुत्पाद' (म्हणजे कार्यकारणसंबंध) या नांवानें प्रसिद्ध आहे. या निदानतत्त्वांत अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, षडायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव जाति आणि जरामरण अशा बारा निदानाचा अंतर्भाव होतो.

अविद्याः—भ्रांतज्ञान.

संस्कारः—बौद्ध आचार्यांनीं संस्काराचे ५२ प्रकार सांगितले आहेत. स्पर्श (बाह्य वस्तूशी घडणारा योग), वेदना (स्पर्शापासून येणारा अनुभव), स्मृति, वितर्क, विचार, प्रीति, मोह, लज्जा, करुणा इत्यादि निरानिराळे संस्कार होत. सर्व संस्कार मिळून आपलें अंत:शरीर झालें आहे.

विज्ञान (Consciousness):—रूप, रस, गंध, स्मृति, हर्ष, लज्जा प्रभृति संस्कारांना एकत्र करून त्यांची योग्य जागीं स्थापना करणें, त्यांच्यांत संबंध राखणें, व त्यांना योग्य कार्याला लावणें हें विज्ञानाचें काम आहे. संस्कारांतील संबंध जोडणारी सांखळी म्हणजे विज्ञान.

नामरूप:—नाम म्हणजे अंतर्जगत् किंवा मनोजगत्; रूप म्हणजे बाह्यजगत् किंवा जडजगत्. बौद्धांच्या मतें या दोन गोष्टींमध्यें सगळ्या जगाचा अंतर्भाव होतो. नामरूप पंचस्कंधांचें झालें आहे; पैकीं नाम हें वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान या चार स्कंधांच्या संयोगानें व रूप हें पंचमहाभूतांची समष्टि असा जो पांचवा स्कंध त्याचें झालें आहे. यांपैकीं वेदना—अनुभूति (Sensation) संज्ञा—प्रतीति (Perception) संस्कार—वेदना व संज्ञा या व्यतिरिक्त इतर गोष्टी मिळून होणारी चित्तवृत्ति (मागें सांगितलेला संस्कार व पंचस्कंधांतील संस्कार यांत सूक्ष्म भेद आहे), रूप—प्रतीति (Phenomenon)

षडायतनः—षडिंद्रियें. रूपरसादि ज्ञानसंग्रहाच्या शक्तीला हे नांव आहे, केवळ शरीराच्या अवयवाला नाहीं.

स्पर्श:—सहा इंद्रियांशीं बाह्य जगताचा घडणारा संबंध.

वेदना:—बाह्य जगताची अनुभूति.

तृष्णा—बाह्यजगताशीं अंतर्जगताचा संबंध कायम ठेवण्याची इच्छा. Will, Desire, किंवा Appetite.

उपादान—अनुराग किंवा आसक्ति.

भव—अस्तित्व.

जाति—जन्म, उत्पत्ति.

जरामरण—वृद्धपणा व मृत्यु.

वरील निदान शृंखला ही जरामरणाची अभिव्यक्ती (Evolution) आहे, याविषयीं सर्वांचें एकमत आहे.

भवचक्र—वर वर्णन केलेल्या निदान शृंखलेच्या चित्रालाच भवचक्र असें म्हणतात. अजंठा येथील लेण्यांत त्याचें एक चित्र आहे. या चक्राच्या केंद्रस्थानीं कपोत, सर्प शूकर यांच्या मूर्ति आहेत. या मूर्ति म्हणजे राग, द्वेष व मोह होत. या चक्राच्या धावेवर बारा घरांत मनुष्य जीवनाचा साग्र इतिहास चित्ररूपानें दाखविला आहे. अर्थात् प्रत्येक घरांत वर सांगितलेल्या अविद्यादि बारा दशांपैकीं एक एक दशा आहे.

निर्वाणाच्या पायऱ्या—१ सोतापत्ति, २ सकदागामी, ३ अनागामी व ४ अर्हत् साधूंची संगति, शास्त्रश्रवण, कार्यकारणपरंपरेचा विचार आणि सत्य व पावित्र्य या विषयींच्या नियमांचें परिपालन, या चार गोष्टी केल्यानें मनुष्य पहिल्या पायरीला चढतो. लोभ, द्वेष व काम हीं सोडल्यानें दुसरी पायरी प्राप्त हाते. याशिवाय रागाचा त्यागकरणें ही तिसरी पायरी. यानंतर अविद्या, स्वर्गप्राप्तीची लालसा, ममता इत्यादि मनाला भ्रमविणाऱ्या सगळ्या गोष्टी टाकणें ही शेवटची पायरी म्हणजे अर्हत्पद.

भिक्षूंचा चतुर्मार्ग (सतिपट्ठाना)—भिक्षुंनीं चार सतिपट्ठानि करावयाच्या असतात; म्हणजे देहाची अशुद्धता, संवेदनांपासून होणारे दुष्परिणाम, विचारांचे अक्षणिकत्व, अस्तित्वाच्या

अवश्य गोष्टी यांचा विचार करावयाचा; तसेंच अंगीं दुर्गुण जडूं नयेत, जडलेले टाकतां यावे, सद्गुण संपादावे व असलेले वाढवावे या विषयीं प्रयत्न (सम्मप्पधाना); इद्धि (ऋद्धि) म्हणजे साधुत्व संपादण्याची इच्छा ठेवावी. त्यासाठीं अवश्य ती अंत:करणाची पूर्वतयारी करावी व शोध ठेवावा. श्रद्धा, उत्साह, स्मृति, चिंतन आणि स्वाभाविक ज्ञान हीं चार बलें व मानसिक इंद्रियें दृढ करावी.

परिशिष्ट–ब (प्रकरण १ लें)

(१) पृष्ट ७ वें [पाली धर्मग्रंथ.]

पालीभाषेंतलें ग्रंथ फार प्राचीन आहेत अशी समजूत आहे, या ग्रंथांत त्रिपिटक हा ग्रंथ फार मोठा व अत्यंत महत्त्वाचा आहे. हा महाभारत ग्रंथाच्या तिपटीनें मोठा असून त्याची ग्रंथसंख्या सरासरीं तीन लक्ष आहे. हा केव्हां लिहिला तें सांगतां येत नाहीं. लोकोपवाद असा आहे कीं, हा मूळ पाटलीपुत्र येथें निर्माण झाला व पुढें अशोक राजाचा पुत्र महिंद हा जेव्हां धर्मप्रचारार्थ सीलोनमध्यें गेला, तेव्हां त्यानें तो आपल्याबरोबर तिकडे नेला. त्रिपिटकांत राजगृह व वैशाली येथील सभांचा उल्लेख आहे पण पाटलीपुत्र येथें झालेल्या सभेचा उल्लेख नाहीं यावरून या दोन कालांच्या दरम्यान त्याची रचना झाली असली पाहिजे. त्रिपिटकाचा कांहीं भाग प्राचीन आहे, तसा कांहीं भाग निःसंशय अर्वाचीन असावा. त्याचीं भाषांतरें सिंहली, ब्रह्मी, चिनी, जपानी वगैरे अनेक भाषांतून झाली आहेत. या ग्रंथाला त्रिपिटक हें नांव पडण्याचें कारण त्याचे तीन पिटक (पुडे) म्हणजे भाग आहेत. ते असे:—१ सुत्तपिटक २ विनयपिटक ३ अभिधम्मपिटक.

सुत्तपिटक—यांत बुद्धाच्या उपदेशाचा संग्रह आहे; याचे पांच मोठाले निकाय म्हणजे भाग आहेत, १ दीघनिकाय २ मज्झिमनिकाय ३ संयुक्त-निकाय ४ अंगुत्तरनिकाय ५ खुद्दकनिकाय.

यांत बुद्धाचें आपल्या शिष्यांशीं वेळोवेळीं झालेले संवाद आणि तत्त्वज्ञान व धर्म यासंबंधानें शिष्यवर्गानें विचारलेल्या शंका व त्यांचीं उत्तरें यांचा संग्रह आहे. हे सगळे (१८३) संवाद असे गहन आहेत, कीं त्यांतलें एकेक सूत्र एकेका व्याख्यानाचा विषय करतां येईल. दीघनिकायांत दीर्घ म्हणजे मोठमोठाले संवाद आहेत; मज्झिमनिकायांत मध्यम लांबीचे संवाद संग्रहीत केलेले आहेत; संयुक्तनिकायांत एकच विषयावर निरनिराळ्या शिष्यांशीं झालेले संवाद एकत्र केले आहेत. अंगुत्तरनिकायांत मानसशास्त्र व नीतिशास्त्र या संबंधाचीं सूत्रें असलेलें संवाद निराळे काढलें आहेत. खुद्दकनिकायांत लहान लहान संवाद निराळे काढले आहेत. खुद्दकनिकायाचे पुनः १५ पोटविभाग आहेत:—
१ खुद्दकपाठ २ धम्मपद ३ उदान ४ इतिवुत्तक ५ सुत्तनिपात ६ विमानवत्थु ७ पेतवत्थु ८ थेरगाथा ९ थेरीगाथा १० जातक ११ निद्देस १२ पटिसंभिदामग्ग १३ अवदान १४ बुद्धवंस १५ चरियापिटक.

यांपैकीं प्रस्तुत पुस्तकांत वारंवार उल्लेखिलेल्या ग्रंथाची स्वल्प माहिती पुढें दिली आहे.

धम्मपद: यांत धर्म व नीति हे विषय आहेत. कर्ममार्गी व कर्मत्यागी या दोन्हीं प्रकारच्या लोकांना यांत बहुमोल उपदेश सांपडेल; गीतेप्रमाणें वेद व उपनिषदें यांचा सारसंग्रह यांत आहे. बौद्धधर्माचें सार थोडक्यांत आणण्यासाठीं हा ग्रंथ निर्माण झाला. नालंद, विक्रमशिला वगैरे ज्या मोठमोठ्या पाठशाला प्राचीन काळीं होत्या त्यांतून शिकणारे विद्यार्थी आणि गिरिकंदरांतून विहारांतून राहणारे बौद्धभिक्षु व भिक्षुणी, संसारी स्त्रीपुरुष व संसारत्यागी विरक्त लोक एकसारखे या ग्रंथाचें भक्तिपूर्वक पठण करीत असत.

थेर व थेरीगाथा:—थेर म्हणजे स्थविर अथवा वडील पुरुष आणि थेरी म्हणजे वडील स्त्रिया. बुद्धाचे उपदेश पद्यबंधांत घालून तयार केलेलीं कवनें या ग्रंथांत आहेत. पहिल्यांत १०७ थेरांचीं व दुसऱ्यांत ७३ ठळक थेरींची कवनें आहेत. या कवनांवरून बुद्धकालीन स्त्रीपुरुषांची दिनचर्या चांगली कळतें. बुद्धाच्या काळीं स्त्रियांना स्वातंत्र्य व शिक्षकिणीची उच्च पदवी फार दिवसांचीं प्राप्त झाली होती. त्या स्वातंत्र्याचा व उच्चपदवीचा त्यांनीं कसा सदुपयोग केला तें थेरीगाथेवरून स्पष्ट दिसतें.

२ विनयपिटक—यांत भिक्षूंनीं पाळण्याच्या नियमांचा संग्रह आहे.

३ अभिधम्मपिटक—यांत बौद्धतत्त्वज्ञानाचें विवेचन आहे.

मिलिन्दीपन्हो–(मिलिंदप्रश्न) यांत बॅक्ट्रियाचा राजा मिलिंद (Menander) व बौद्धसंन्यासी नागसेन यांच्यांत झालेले गमतीचे धर्मविषयक संवाद आहेत. मिलिंदानें घोटाळ्याचे प्रश्न विचारले असतां नागसेनानें युक्तिप्रयुक्तीनें एकेक विधान तर्कशास्त्राच्या सूक्ष्म कसोटीला लावून मिलिंदाची कशी खात्री करून दिली हें पाहण्यासारखें आहे.

(२) पृष्ठ १४ वें [सूर्य–कथा]

गौतमबुद्धाच्या चरित्रांतील अलौकिकत्व हें त्यांतील गोष्टींच्या ऐतिहासिकत्वाविषयीं शंका उत्पन्न करण्यास मुख्यतः कारण झालें आहे. त्याशिवाय शुद्धोदन, माया, सिद्धार्थ, महाप्रजावती गौतमी, यशोधरी वगैरे नांवांचे होणारे निरनिराळे अर्थ आणि बौद्धधर्माच्या अलौकिक कथा व पौराणिक गोष्टी यांच्यांतलें साम्य इत्यादि प्रकारांवरून मॉ. सेनार्ट सारख्या विद्वानांना भ्रम उत्पन्न होऊन बुद्धही केवळ काल्पनिक व्यक्ती असली पाहिजे असें वाटूं लागलें.

मॉ. सेनार्ट यांच्या मतें बुद्धाचें चरित्र म्हणजे सूर्याविषयींची एक नुसती पौराणिक कथा आहे. उदाहरणार्थ, बुद्ध जन्मतांच मातेचा

मृत्यु (सूर्योदय होतांच बाष्पावरण नाहींसें होणें) मोहपाशांतून मुक्तता (मेघांच्या आडून सूर्याचें बाहेर येणें); बुद्धविजय (सूर्यप्रकाश); धर्मचक्रप्रवर्तन (ऋतुचक्र व्यवस्थित चालू ठेवणें); निर्वाण (सूर्यास्त); दहनविधि (सूर्यास्ताच्यावेळीं दिसणारा ज्वालेसारखा रंग); इत्यादि गोष्टी बुद्धाचें चरित्र आणि दिनमणीचें भ्रमण यांतील सादृश्य दाखवितात. यावरून मॉ. सेनार्टनीं सिद्धांत काढला कीं, बुद्ध ऐतिहासिक पुरुष असला तरी त्याच्या धर्मात सूर्यासंबंधाच्या रूपकाचें प्रतिबिंब आहे.

परंतु कांहीं वर्षांपूर्वी नेपाळ संस्थानांत ज्या ठिकाणीं बुद्धाचा जन्म झाला असें लोक समजतात त्या जागेजवळ खणीत असतां अशोकाच्या वेळचा एक शिलास्तंभ सांपडला त्यावरील लेखांत बुद्धजन्माविषयीं स्पष्ट उल्लेख आहे. या शिलालेखानें बुद्धचरित्र हें केवळ ऐतिहासिक रूपक आहे या समजुतीला कायमची मुक्ती दिली.

(३) पृष्ठ ९ वें. [लामासंप्रदाय]

लामाधर्म म्हणजे लामांनीं लोकांवर आपली छाप ठेवण्यासाठीं तिबेटांतील मूळचा बोनधर्म व बौद्धधर्म यांचें केलेलें मिश्रण होय; बौद्धधर्माचा तिबेटांत प्रथम प्रवेश झाला त्यावेळीं त्याला हिंदुस्थानात फार अवनत दशा आली होती; त्यामुळें शुद्ध बौद्धधर्म शिकविणारा कोणी आचार्य तिबेटच्या राजाला मिळाला नाहीं. त्याचे ऐवजीं बौद्धधर्म व तांत्रिक पंथांची खिचडी करणारा आचार्य मिळून त्यानें तसल्याच मताचा प्रसार केला.

(४) पृष्ठ २१ वें. [महायान व हीनयान]

यान म्हणजे गाडी अथवा नाव. भवसागर तरून जाण्यास किंवा संसारमार्ग आक्रमण करण्यास बौद्धधर्म हें उत्कृष्ट साधन आहे हें दाखविण्यासाठीं धर्माचें चित्र यानाच्या रूपानें काढीत असत. महायान म्हणजे मोठें यान अर्थात् सुधारलेला बौद्धधर्म व हीनयान म्हणजे निकृष्टप्रतीचें साधन अर्थात् जुना पुराणा बौद्धधर्म; हें तिरस्कारव्यंजक

नांव अर्थात् महायानपंथानें दिलें. महायानपंथाचे लोक तिबेट, नेपाळ, चीन, जपान, कोरिया वगैरे देशांत आहेत व हीनयानपंथाचे लोक सयाम, सीलोन व ब्रह्मदेश येथें आहेत. महायानांनीं ब्राह्मणधर्मांच्या पुष्कळ गोष्टी उचलल्या, त्यांचे ग्रंथ संस्कृतांत आहेत व हीनयानांचे पालीभाषेत आहेत. या दोन पंथांत मूळचें अंतर फार थोडें होतें, पण तें दिवसेंदिवस वाढत जाऊन कनिष्कराजाच्याकाळीं त्यांच्यांत फारच थोडें साम्य उरलें. महायानपंथानें देवदेवतांचें स्तोम माजविलें; बोधिसत्त्वांच्या वर्गाला अर्हत्पदाच्यावर बसविलें, निर्वाण म्हणजे स्वर्गसुख असून त्याची किल्ली बोधिसत्वाच्या हातीं असते असें मत प्रतिपादन केलें, व ब्राह्मणी दैवतें व पौराणिक कथा यांचा स्वीकार केला. सारांश, मूळ बौद्धधर्म व हा पंथ यांच्यांत महत्त्वाच्या गोष्टींत विरोध उत्पन्न झाला. हीनयान हा पंथ सामान्य लोकांची तृप्ति करणारा नव्हता; महायानपंथ त्यांना अधिक सोयीचा वाटला व पुष्कळसे लोक त्याला मिळाले.

परिशिष्ट ब (प्रकरण ३ रें)

(५) पृष्ठ ६६ [आनंद]

हा शाक्यवंशीय असून बुद्धाच्या भाऊबंदापैकीं होता. यानें २५ वर्षें बुद्धाची एकनिष्ठपणें सेवा केली. रामदासांचा पट्टशिष्य जसा कल्याण होता, तसा आनंद हा बुद्धाचा होता. बुद्धाच्या पश्चात् धर्मविषयक मुद्यावर वाद होत, तेव्हां त्याविषयीं बुद्धाचें मनोगत काय होतें हें आनंदानें सांगितलें म्हणजे वादाचा निकाल बहुधा लागत असे.

(६) पृष्ठ ७५ वें. [बुद्धकालीन इतर धर्ममतें]

बुद्धाच्याकाळीं जी प्रचलित मतें होतीं त्यांचा मथितार्थ असा:—

(१) एक मत असें होतें कीं, मनुष्य व मनुष्येतर प्राणी, वृक्ष व

सृष्टीच्या विविध शक्ती यांच्या ठायीं आत्मा आहे. (२) कित्येकांच्या मतें हा आत्मा कांहीं व्यक्तीच्या ठायीं जास्त पूर्णत्वांत असतो, व म्हणून ते देवतेचा मान पावतात. (३) अद्वैतमत—सृष्टींत सर्वत्र एक चैतन्य तत्त्व भरलें आहे. (४) सृष्टीला आदिकारण कोणी नाहीं; ती स्वयंभू आहे आणि आत्माही नाहीं. हीं मुख्य मुख्य मतें व त्यापासून झालेली असंख्य भिन्न मतें यांनीं बौद्धकालीन बुद्धिविषयक वातावरण इतकें गजबजून गेलें होतें कीं कोणतेंही एक ठाम मत त्याकाळीं सर्वसंमत होणें अशक्य होतें.

(७) पृष्ठ ११८ वें. [मक्खली गोशाल]

मस्कली गोशाल हा एक दासीपुत्र होता; हा गोशाळेंत जन्मला म्हणून याला गोशाल हें टोपण नांव मिळालें. यांच्याभोवतीं ८० हजार शिष्य जमा झाले होते असें म्हणतात.

अजित केशकंबल.

(८) हा केसांचें कांबळें धारण करीत असे म्हणून याला केश-कंबल हें नांव पडलें. मासे धरणें व मासे मारून खाणें, लतेचे छेदन करणें व प्राण्यांचा वध करणें, या दोन्ही गोष्टी सारख्याच पापकारक असें याचें मत होतें.



श्रीसयाजी साहित्यमालेंतून प्रसिद्ध झालेले

मराठी ग्रंथ.

ग्रंथांचें नांव	किंमत रु.आ.पै.
१ संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास–ले. सी. वा. पेंडसे, बी. ए.	२–८–०
२ बालोद्यानपद्धतीचें गृहशिक्षण–ले. वा. गो. आपटे, बी. ए.	०–८–०
३ सुधारणा आणि प्रगति–ले. दा. ना. आपटे, बी. ए. एलएल. बी.	१–०–०
४ शिस्त–जनरल नानासाहेब शिंदे व मेजर के. एन. सावंत	१–०–०
५ दीघनिकाय–भाग १ ला–ले. चिं. वै. राजवाडे, ...	१–८–०
५ (अ) दीघनिकाय भाग २ रा–सदर...	२–८–०
६ हिंदुस्थानचा लष्करी इतिहास व दोस्तराष्ट्रांच्या फौजा–ले. जनरल नानासाहेब शिंदे	२–८–०
७ महाराजा शिवाजी–ले. सि. वा. पेंडसे, बी. ए. ...	१–६–०
८ हिंदुस्थानचा अर्वाचीन इतिहास–मराठी रियासत–मध्यविभाग–ले. गो. स. सरदेसाई बी ए.	२-१२-०
९ सदर मध्यविभाग–भाग २ रा.	३–०–०
१० सदर–मध्यविभाग–पानिपत प्रकरण	२–४–०
११ जबाबदार राज्यपद्धति–ले. म. रा. भिडे, एम. ए. ...	०-१३-६
१२ मिराबाई–ले. दाजी नागेश आपटे, बी. ए. एलएल. बी. ...	०-१५-०
१३ इंग्रजी शिष्टाचार–ले. चिं. वि. जोशी, एम. ए.... ...	०-१४-०
१४ पार्लमेंट–ले. दा. ना. आपटे बी. ए. एलएल. बी. ...	१–८–०
१५ सनई वादन पाठशाळा–ले. ग. पि. वसईकर, पुस्तक १ लें–	०-१२-०
१६ ,, सदर पु. २ रें.	०–८–०
१७ ,, सदर पु. ३ रें.	१–२–०
१८ ,, सदर पु. ४ थें.	१-१२-०
१९ सगुणोपासना व मूर्तिपूजा ले. शि. म. फडके	१–८–०
२० नागरिकांची कर्तव्यें ले. कृ. गं. गोगटे, बी. ए.... ...	०-१४-०
२१ सजीव सृष्टीची उत्क्रांति–स. ना. दातार, एम. ए., बी. एस. सी.	२-११-०
२१ (अ) पाश्चात्य तत्वज्ञान–ले. द. गो केतकर, एम. ए. ...	१-१२-०

२२	मराठ्यांच्या प्रसिद्ध लढाया-ले. जनरल नानासाहेब शिंदे	१-०-०
२३	धार्मिकप्रदीप-प्रथम भाग-ले. स. वि. आपटे.	१-०-०
२४	बडोद्याचें मराठी साहित्य-ले. ग. रं. दंडवते	०-१-००
२५	अप्रसिद्ध ऐतिहासिक चरित्रें-ले. वि. स. वाकसकर ...	१-०-०
२५	तत्त्वज्ञानांतील कूट प्रश्न-ले. वा. ता. आपटे. बी. ए. एल्एल्. बी.	१-०-०
२७	सुबोध कथामाला-ले. दा. गो. चिपळोणकर	०-१५-०
२८	सुप्रजा जननशास्त्र-ले. ग. ना मोडक	०-११-०
२९	मुलांच्या मुलांचें गृहशिक्षण-ले. पां. रा. नंदुरबारकर ...	०-१४-०
३०	कादंबरीची गोष्ट-ले. ग. रं. दंडवते	१-०-०
३१	हिंदुस्थानच्या इतिहासांतील गोष्टी-ले. म. म. जोशी	०-११-०
३२	मुंबई इलाख्यांतील जाती-ले. गो. मं. कालेलकर ...	२-०-०
३३	राज्यनीतिशास्त्राची मूलतत्त्वें-ले. भा. त्रिं काळे ...	२-२-०
३४	जर्मन साम्राज्याची पुनःस्थापना-ले. वि. ग. आपटे ...	१-१४-०
३५	इंद्रधनुष्य-ले. दा. ना. आपटे	२-०-०
३६	सं. गंगालहरी अर्थात् पं. जगन्नाथ चरित्र-ले. रा. मा. भांबुरकर.	१-०-०
३७	अर्वाचीन मराठी वाङ्मय-ले. ग. रं. दंडवते	१-१०-०
३८	जातकांतील निवडक गोष्टी. प्रथमार्ध-ले. चिं. वि. जोशी ...	१-११-०
३९	बालक त्याची प्रकृती आणि संवर्धन (ले. डॉ. वा. गो. आपटे बी. ए.)	१-०-०
४०	चीन देशांतील सुधारणा-ले. रा. पाटकर बी. ए. ...	१-४-०

श्रीसयाजी बालज्ञानमाला.

१	छत्रपति संभाजी महाराज-ले. के. मं. रांगणेकर बी. ए. ...	०-६-०
२	महाराणा प्रताप-ले. परशराम काटदरे; बी. ए.... ...	०-६-०
३	कोमांचें वर्णन-ले. र. व. फळणीकर, बी. ए.	०-६-०
४	विल्यम एवर्ट ग्लॅस्टन-ले. वि. पां. नेने, बी. ए ...	०-६-०
५	सम्राट अशोक-,, ,, ,, ,, ...	०-२-०
६	बाळ बाबर ... ... ,, ...	०-६-०
७	संपत्ती व भांडवल-ले. भा. त्रिं. काळे, बी. ए. ...	०-६-०
८	बक्षिबहादूर जीवबादादा केरकर	०-२-०